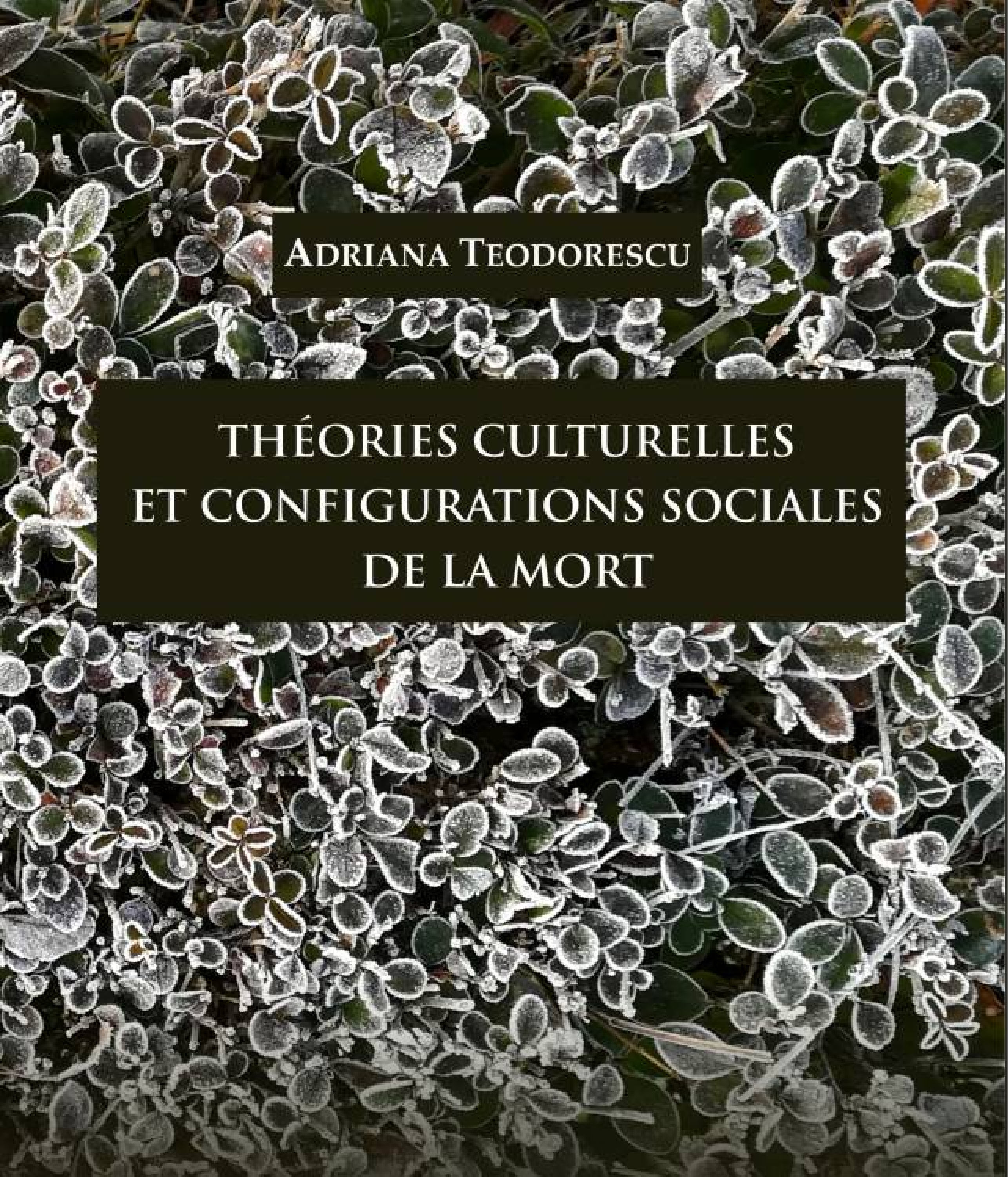
Adriana Teodorescu

Théories culturelles et configurations sociales de la mort



Presa Universitară Clujeană

ADRIANA TEODORESCU

•

THÉORIES CULTURELLES ET CONFIGURATIONS SOCIALES DE LA MORT

Publicarea acestui volum a fost finanțată
prin Fondul de Dezvoltare al Universității Babeș-Bolyai 2024

Adriana Teodorescu

THÉORIES CULTURELLES ET CONFIGURATIONS SOCIALES DE LA MORT

Presa Universitară Clujeană

2024

Referenţi ştiinţifici:

Prof. univ. dr. Dan Chiribucă
C.Ș. I dr. habil. Marius Rotar

ISBN 978-606-37-2378-0

Traduit en français par Andreea Blaga

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION: LA MORT COMME OBJET DE RECHERCHE

La mort est un objet de recherche résistant. Résistance qui dérive d'une composition paradoxale. À une première vue, la mort semble capable d'assurer la distance nécessaire pour le chercheur, la distance de la clarté, du regard bénéfique, car elle ne peut se soustraire d'une façon radicale à la recherche qu'une fois avec l'expérience, unique, de la mort du chercheur. Mais si on regarde plus attentivement, la distance nécessaire entre les deux pôles, le sujet (le chercheur) et l'objet (la mort) se trouve abolie, de sorte que ce dernier ne peut jamais être complètement saisi, pour le simple fait qu'il s'avère être un *objet interne* ou, autrement dit, un objet qui contient lui-même, dans une certaine mesure, celui qui devrait le suivre docilement dans ses assomptions et constructions théoriques.

Pratiquement, entre l'objet et le sujet de la recherche émerge une zone d'inséparabilité. Le syntagme *objet interne* est inspiré des travaux de l'ethno-psychanalyste Georges Devereux (1968), qui parle du fait que l'objet d'une recherche est toujours générateur d'anxiété, déterminant, en fonction de son intensité, la distorsion des données et de leur interprétation. Ce mot est utilisé par d'autres chercheurs de la mort comme Patrick Baudry (1991, 1997), Edgar Morin (1976) ou Jean-Marie Brohm (1997). Si, finalement, comme le montre Devereux et, plus récemment, la théorie de la transdisciplinarité promue par Basarab Nicolescu (1985; 1996), la distinction sujet-objet, en général, est loin d'être une question de certitude et de simplicité, dans le cas particulier de la mort comme objet de recherche, les choses se compliquent davantage encore.

Dans son livre dédié à l'analyse de l'imaginaire et aux significations sociologiques de l'érotisme et de la pornographie, Patrick Baudry (1997) compare le statut de la pornographie, comme objet de recherche, avec celui de la mort. Baudry reprend l'idée de Geoffrey Gorer (1967), qui a été parmi les premiers chercheurs à mettre en évidence la ressemblance entre la mort et la sexualité, parlant de la tabouisation *pornographique* de la mort: la mort est niée comme la sexualité l'était à l'époque victorienne[1].

---

[1] En ce qui concerne le contenu proprement dit de la liaison mort-sexualité, voir Jupp & Gittings, 1991. Pour une analyse mort-pornographie, voir Baudry, 1991. Pour l'actualité de la dimension pornographique de la mort et de la culture, voir: Foltyn, 2008.

Les deux éléments, explique Baudry, sont intimement liées au chercheur, phénomène qu'il ne considérait pas autant comme une exception, mais plutôt comme une exacerbation d'un fait souvent ignoré par la science et contrecarré avec violence par le scientisme: celui d'une impossible délimitation stricte entre le sujet et l'objet. À travers le scientisme, Baudry critique le besoin exagéré de propreté et le soin obsessif de la précision et de la clarté. Ce qui se perd, par cette exigence de la non-implication est, contrairement aux apparences, justement le contrôle réel de l'objet, au bénéfice d'un contrôle artificiel. Implicitement, on réalise un drainage des potentialités créatrices des intérêts de recherche (on peut lire obsessions) et, finalement, on arrive à des résultats prédéterminés et non pas à des découvertes véritables. Il s'agit, en bref, de la critique d'une acception classique du binôme chercheur–objet de recherche, critique que le sociologue réalise de façon incisive et métaphorique en même temps.

De plus, ce que Baudry met en lumière ce n'est pas seulement l'obstacle situé au pôle de la production de la recherche, mais celui également présent au pôle de la réception, considérant que celui qui voudra étudier la mort sera taxé selon les normes d'objectivité scientifique et soupçonné de mettre en scène ses propres obsessions. Ainsi, on peut conclure, la mort est un objet de recherche doublement dangereux: au niveau procédural, par la contagion avec l'existence personnelle, car la mort, et maintenant nous énonçons probablement la vérité la plus banale qui soit, touche tout un chacun, et au niveau de la validation de la procédure, par une contagion symétrique, de la communauté scientifique cette fois-ci, avec le même invariant personnel oxymorique.

À son tour, Jean-Marie Brohm (1997) discute la problématique de l'*objet interne* de la mort dans un article où il cherche à établir les prémisses épistémologiques de ce qu'il appelle une *ontologie de la mort*. La scientificité qu'il revendique pour cette discipline doit se réaliser lucidement, acceptant comme inévitable le fait que la mort est un objet interne, dans le sens que la mort *est* toujours. Aspect qui fait que l'anthropologie de la mort – au sens large, de la diversité des sciences socio-humanistes qui peuvent traiter du sujet de la mort – est encore plus problématique que l'anthropologie de la sexualité. L'auteur conclue en affirmant qu'il est nécessaire que les recherches liées à la mort se rapportent à celle-ci non pas comme à une mort qui, malgré la proximité, échappe à tout le monde, mais comme à un fait producteur de significations qui dépassent la mort même (Brohm, 1997).

Un tel programme peut paraître viable, car, comme nous allons le voir au cours de cet ouvrage, la mort est une permanente approximation, que la science et la culture négocient selon leurs pouvoirs, mais elle ne peut offrir un confort absolu ni à la pensée ni à la recherche. La mort appartient

incontestablement à chacun et, simultanément, toujours à un autre, elle est à la fois éloignée et extrêmement proche, concrète jusqu'à l'insupportable et abstraite jusqu'au point où il est impossible de la conceptualiser pleinement. En partant de cette idée, Louis-Vincent Thomas se demande si chaque fois quand on met en discussion la mort on envisage la même chose (1988, p. 7). Le même Louis-Vincent Thomas observait que la mort est *un objet* glissant, impossible à saisir, à limiter (1999, p. 7). Dans la même direction vont également les observations de Vladimir Jankélévitch (1977, p. 357) concernant le non-catégoriel de la mort, l'impossibilité de la représentation, voire de la pensée proprement dite de la mort. Le philosophe exprime son scepticisme concernant la possibilité de l'existence d'une science de la mort qui ne soit pas asphyxiée par son propre objet d'investigation. Cet étouffement ne devrait pas nous surprendre, surtout si on écoute Françoise Dastur, qui croit que la mort est aussi dépourvue de mesure que son correspondant plein, Dieu (Dastur, 1994). Dans son travail de 1995, Michel Picard reprend ces considérations (Picard, 1995, pp. 26-27). Ainsi, la mort est cet objet impensable, indescriptible et, justement pour cette raison, extrêmement difficile à définir par les sciences de la mort. Dans une étude récente, Edgar Morin (2004, pp. 39-49) revêt cette difficulté d'un air légèrement plus positif, précisant que, malgré la permanente frustration de ne jamais pouvoir écrire (dans l'acception large) de façon définitive sur la mort, il y a aussi un côté paradoxal de cette réalité: la vitalité qui émane de l'éternelle privation d'un point final.

En essence, indifféremment du domaine auquel ils appartiennent, les chercheurs semblent être d'accord sur le fait que la mort représente un objet dans lequel la science trouve sa propre vulnérabilité méthodologique, malgré le fait que celle-ci se construit une prothèse par des théorisations comme celle considérant la mort comme un *objet interne*. C'est ici que nous entendons introduire une hypothèse, d'ailleurs partiellement démontrable par ce que nous venons de dire, et dont la validité sera prouvée dans les parties suivantes. Pour cela, nous partirons du livre de Cyrille Deloro (2009) qui traite du thème de l'altérité. L'auteur considère – après un passage en revue de la configuration de l'Autre dans diverses disciplines, en commençant avec la philosophie morale, en passant par l'esthétique, les sciences politiques jusqu'à la psychologie et la psychanalyse – que la thématique de l'altérité est aujourd'hui au cœur des «dispositifs de pensée» (Deloro, 2009, p. 101), ayant comme caractéristique de base un positionnement atypique «non-régional par excellence» (Deloro, 2009, p. 102). Ceux-ci sont les leviers utilisés par Deloro pour remonter son concept fort: celui de l'altérité comme objet épistémologique de recherche: «Par conséquent – ce sera mon fil conducteur –, la question de

l'autre est dès le départ une question épistémologique, au sens plein du terme. *Epi-stannai,* "se tenir au-dessus", l'art de prendre du recul, de réserver la bonne distance face à l'objet» (*ibid.*). Voilà comment le problème de la distance est mis en évidence par Deloro, elle est non seulement une nécessité, mais aussi un aspect propre à la constitution même de l'objet de recherche, c'est-à-dire l'Autre. Il faut cependant clarifier les choses, car il ne s'agit de la même distance qu'au premier regard et non parce qu'il s'agit de deux objets différents: l'Autre et la mort. Leur ressemblance est – du point de vue de leur instabilité sémantique, interprétative et méthodologique – très grande. Tout comme la mort, l'Autre se présente comme une partie intégrante de l'être, étant – la phénoménologie et la psychanalyse montrent cela de façon très variée – une structure innée qui détermine l'organisation profondément individuelle et sociale de chaque individu pris séparément. De plus, tout comme la mort, l'Autre est aussi une réalité plurielle. Donc, ce n'est pas ici qu'il faut aller chercher la différence entre les deux instances, mais dans l'approche, qui se réalise à des niveaux distincts. La distance dont parlaient Baudry et Brohm doit être comprise dans son sens classique, de séparation nette entre objet et sujet. Tandis que la distance à laquelle fait référence Deloro est une distance qui n'a rien à voir avec l'encadrement méthodologique et disciplinaire, c'est une distance épistémologique, autrement dit, une distance vue du supra-niveau de la connaissance générale. De cette perspective, même dans le cadre de la relation avec l'objet interne qu'est la mort, il demeure une distance, tout comme le niveau épistémologique continue à être structuré par un rapprochement, par un objet interne. En d'autres mots, nous pouvons dire que la distance épistémologique est celle qui annule la distance disciplinaire comme sens dernier, singulier, lui accordant l'acception de relation fondée tant par l'objet que par le sujet. C'est pourquoi, tout en se référant à l'Autre, Deloro (2009) affirme que celle-ci n'est même pas un objet (vision classique), mais la distance exacte construite par le sujet. En conséquence, l'hypothèse que nous avons annoncée plus haut est conforme à celle où la mort ne peut être qu'un objet de recherche épistémologique. Par cette assomption nous n'entendons pas couvrir d'un voile les insuffisances de la mort comme objet de recherche, mais nous espérons nous en servir pour mieux gérer les difficultés que la mort suppose.

En fait, remarquer le caractère épistémologique de la mort peut contribuer à fournir une stratégie pour mieux définir les expectatives personnelles et socio-culturelles face à ce qu'on peut connaître sur la mort sans simplifier son contenu sémiotique qui reste toujours complexe et glissant. Et il demeure comme tel aussi parce que, on verra, la mort et fondamentalement liée à la culture – entendue dans le plus général et

généreux sens du terme. Le fait que la mort a un statut culturel par excellence – provenant de la culture, pour laquelle elle représente un stimule perpétuel – est, à son tour, moins intuitif qu'on le souhaiterait. En plus, ce statut culturel de la mort contredit le reflex (toujours culturel) de la considérer comme *naturelle* ou, au contraire, métaphysique, mettant dans la difficulté la prétention de la pouvoir assumer en tant qu'objet «pur» de la connaissance. La vérité est que le statut culturel de la mort nécessite une démarche illuminative de pensée critique à la fois sociologique et culturelle, consciente des limites et des ouvertures qu'un tel objet de recherche *interne* lui apporte. Une démarche théorique et métathéorique qui puisse saisir la variété des implications socio-culturelles du caractère simultanément épistémologique et culturel de la mort et qui, également, intente un procès contre la tradition occidentale de privilégier une conception naturaliste de la mort, articulée soit par excès de banalisation, soit par surinterprétation, tout autant évitant le risque de nier la *nature* ontologique de la mort et sa résistance au discours, soit-il unique ou pluriel. C'est la démarche que ce livre vous propose.

I. L'INTERDÉPENDANCE ENTRE LA MORT ET LA CULTURE

Cette première partie va montrer les principaux mécanismes par lesquels la mort est intégrée dans la culture et comment ceux-ci assurent un rapport d'interdépendance entre la mort et la culture, assumant deux prémisses. Les aspects que nous allons discuter sont essentiels: la mise en évidence du caractère culturel de la mort et, réciproquement, de la dominante thanatique de la culture constituant ses objectifs principaux. Même si nous allons réitérer quelques positions théoriques connues, le mérite de cette partie c'est de revaloriser ces théories et de les réorganiser en nouvelles structures de sens. La première prémisse proposée, que nous pouvons appeler ontologique ou constitutive, met au premier plan l'idée que la mort représente un élément configurateur, de grande force, de la culture et de la civilisation humaine. La deuxième prémisse, épistémologique ou (méta)fonctionnelle, prévoit la nécessité de l'existence d'une grande variété de discours et de perspectives d'investigation de la mort, pour que celle-ci soit assumée culturellement par son intégration dans le système *de pensée* de la culture. Dans ce dernier cas, nous allons nous intéresser principalement à ce que de nos jours on regroupe sous la dénomination de thanatologie ou «death studies» (terminologie préférée dans la recherche anglo-saxonne).

1. LA PRÉMISSE CONSTITUTIVE

1.1. La mort comme élément définitoire de la société et de la culture

Lorsque nous essayons de définir avec exactitude le terme de culture nous nous heurtons à de nombreuses et sérieuses difficultés. Dans leur travail d'introduction dans les études culturelles, Ziauddin Sardar et Boris van Loon (2007) revisitent quelques définitions données à la culture, en commençant avec Sir E.B. Tylor et en passant par Margaret Mead, Raymond Williams et Clifford Geertz. Bien qu'ils réussissent à tracer quelques coordonnées sémantiques du terme – ensemble de connaissances, croyances, comportements symboliques, manifestés dans un groupe ou une société; ensemble de valeurs, objectifs, attitudes et pratiques gérés et validés institutionnellement ou par des groupes – les auteurs rassemblent tous ces aspects dans une supra-définition qui, loin d'être coercitive, assume son caractère vague et imprécis. Selon les deux auteurs, la culture a remplacé la société en tant que sujet général de recherche et, actuellement, la culture se présente comme un fait si ambigu qu'elle pourrait désigner «presque tout» (2007, p. 5). Cependant, les études culturelles, encore qu'elles soient décrites comme anti-disciplinaires, ne peuvent pas revêtir n'importe quelle forme, ayant certaines caractéristiques, cinq selon les auteurs, et des concepts spécifiques – la sémiotique, la représentation de l'Autrui et le discours (2007, pp. 7-10). Le fait que nous pouvons compter ses caractéristiques prouve que la culture ne peut pas non plus désigner toute chose.

Peter Burke (1992) essaie d'expliquer de manière plus nuancée pourquoi la culture est un concept qui cumule, de manière fastidieuse, un si grand nombre de définitions. Le terme a d'abord été utilisé en référence aux sciences humaines, comme la littérature, la philosophie, la musique et impliquait un degré élevé d'interaction avec le milieu social. Graduellement, la «culture» a acquis une large gamme de significations, principalement en raison du fait que les spécialistes intéressés par la culture – historiens, littéraires, sociologues – ont commencé à s'ouvrir de plus en plus vers de nouvelles régions. Peter Burke signale que ce qui

est caractéristique à la culture, de nos jours, c'est la tendance à incorporer son acception restreinte, de production artistique, dans une acception plus large, qui est le produit de la validation massive du sens donné à la culture par l'anthropologie américaine (Burke, 1992, pp. 141-151), orientée plutôt vers des modèles culturels et des comportements symboliques, que vers des institutions sociales (Burke, 1992, p. 143; Berger & Luckman, 1966/2012). L'élargissement du sens attribué à la culture a entrainé la modification de la perception de celle-ci et, si elle était auparavant considérée comme passive, actuellement elle est plutôt vue comme active. Il s'en suit que les catégories essentielles ne sont plus les systèmes économiques et sociaux, mais le mentale et l'imaginaire humain, qui sont aussi réels que la réalité même, réalité qui, à son tour, voit ses formes objectives passer sous le signe de la construction sociale.

En ce qui concerne la relation de la culture avec le social, Burke (1992) affirme que celle-ci doit être conçue comme une relation dialectique complexe, les deux éléments étant simultanément actifs et passifs, et se contenant réciproquement. Il demeure que cette activation de la culture, observée par Peter Burke, soulève non seulement le problème de ce que nous considérons être le contenu de la culture, mais aussi celui de son fonctionnement social dans le temps. Car, si nous avons une culture irriguée par des courants dynamiques, une culture qui se trouve dans un permanent processus de création, cela signifie que nous avons une culture qui n'est jamais parfaitement identique à elle-même. De plus, même si nous ne considérons pas le contenu de la culture comme problématique, la démarche n'en est pas moins exempte d'incertitudes. Comme l'anthropologue américain Marshall Sahlins le montre, toute reproduction culturelle est ambivalente, d'un côté, elle réitère la tradition, s'assurant ainsi une continuité, et de l'autre, elle l'altère, infinitésimal, au moment même où elle la reproduit.

En dernière instance, la culture est un principe d'articulation de l'humanité qui s'active dans des systèmes complexes et interdépendants (cultures/sous-cultures, culture/société, culture/civilisation). Certes, les facteurs qui assurent la cohérence de la culture ne sont ni négligeables, ni manifestes, ni complètement élucidés. Aussi, il est impossible de traiter tous ces facteurs, et le fait que nous avons choisi de nous pencher sur le rapport mort-culture n'est ni arbitraire ni sans intérêt pour ce travail, comme nous aurons l'occasion de le montrer.

Dans l'ample travail coordonné par Philippe di Folco, *Le dictionnaire de la mort* (2010), la culture connaît quelques directions possibles de définition – patrimoine ou capital symbolique – et d'approche – légitimation, transmission, diffusion, réception, et consommation de divers acquis symboliques qui composent les biens culturels. La dynamique culturelle

implique un axe de manifestation critique, qui s'oppose aux contraintes sociales, aux normes strictes et à ces décisions, que l'auteur de la section *culture*, Pascal Hintermeyer, qualifie de *mortifères* (Hintermeyer, 2010, p. 293). On pourrait en déduire que la culture, refusant l'oppression du social, est animée par un souffle vitaliste d'élimination de la mort, résultant de la persistance de la culture dans des formes oppressives ou inappropriées avec les réalités qui jaillissent du simple déroulement du temps. Un souffle qui lie, symboliquement, la valeur positive à la vie et lui oppose la mort: «Dans le monde moderne, également et à notre époque en particulier, la culture se crée en se mesurant à la mort et à toutes ses métaphores. Elle s'élève contre ce qui restreint l'élan vital, ce qui entrave l'expression, ce qui borne l'invention» (*ibid.*). Mais la culture est traversée par des forces de régénération, autrement dit des forces autodestructrices, la conséquence étant le fait que, de cette perspective, la liaison symbolique se réalise d'un côté, entre la mort et la valeur positive, et de l'autre, entre la mort et la vie, le même auteur nous précisant que la culture: «se développe en se retournant contre ses propres acquis, en se démarquant de ce qui en elle-même participe de routines et de répétitions, en s'affranchissant des codes, des procédés et des techniques canoniques, en refusant les académismes, les autorités et les écoles établies.» (*ibid.*)

De même, nous pouvons déduire, à partir du même travail, que la culture est munie d'une intensité esthétique certaine, liée à sa dynamique. Hintermeyer renvoie à Michel Guiomar, celui qui, dans son travail de 1967, *Principes d'une esthétique de la mort*, soutient la thèse selon laquelle l'approche de la mort peut produire un excès bénéfique de vitalité, de cette vitalité qui n'est plus naturelle, mais qui s'esthétise. Cela n'est pas étonnant puisqu'elle se construit sur une carence foncière, qui ne peut être comblée, et sur une inutilité au niveau pratique. Si Guiomar fait référence, en principal, à l'œuvre littéraire, Hintermeyer vise la catégorie plus large de la culture. Nous arrivons à ce qui pourrait être la base d'une série de définitions de la culture, dans lesquelles la mort, pas seulement celle d'ordre métaphorique ou anticipée, est un ingrédient nécessaire. La culture, que nous parlions d'un sens particulier, comme celui d'œuvre littéraire, ou bien que nous visions la totalité, la généralité des manifestations humaines, pratiques, symboliques et théoriques, représente «la mise en œuvre de formes résistant à la mort, un défi contre l'impossible, un anti-destin» (Hintermeyer, 2010, p. 292). Dans une définition plus large et moins esthétisante, Pascal Hintermeyer décrit la culture comme l'affirmation d'un: «effort pour euphémiser, dépasser, nier la mort, une lutte contre les forces, les signes et les avatars de la décomposition […] combat voué à l'échec mais toujours recommencé contre l'inéluctable» (*ibid.*).

En conséquence, si d'autres modalités de définir la culture, fondées sur d'autres éléments, points de vue, etc., sont incertaines, fluctuantes dans le temps, justement en raison de cette motilité accentuée de la culture, il est manifeste que la mort fait partie intégrante de ses significations et légitimations de profondeur. Cet aspect a été mis en évidence par plusieurs chercheurs, particulièrement des anthropologues, des sociologues, des psychanalystes et des historiens. Depuis toujours, la philosophie témoigne elle aussi de cette relation, d'une manière latente ou clairement assumée, tandis que la biologie relativement récente y adhère avec beaucoup de ferveur.

Le sociologue Georg Simmel (1988) a été parmi les premiers qui aient compris l'importance de la mort pour la culture, élaborant le modèle de la limitation immanente de celle-ci. Le modèle part de l'idée que la vie est ce qu'elle est par la présence même de la mort, puisque la mort donne forme à la vie. La mort n'intervient pas dans la vie uniquement à son stade ultime, où elles s'entrecroisent et génèrent une relation exclusive, mais tout le temps. La mort est une limite qui agit, dans sa virtualité, de manière constante dans la vie: à chaque instant, la vie d'un être est déterminée par la mort, puisque dans chacun de ces moments, il/elle est un être qui va mourir. Ainsi, Simmel attire l'attention sur le fait que l'image de la mort dans la figure de la Parque qui coupe le fil de la vie doit être abandonnée (Simmel, 1988, pp. 170-171).

Dans son travail de 1975, Jean Ziegler s'exprimera au sujet de la mort d'une manière très similaire à Simmel: «C'est la mort qui donne la vie. Car la mort m'impose la conscience de la finitude de mon existence» (Ziegler, 1975, p. 10). Vladimir Jankélévitch remarque que cette emphase, cet effort d'intérioriser les frontières de la mort correspond à certaines directions de la biologie et peut-être encore plus à la pathologie moderne, qui commence à se développer au XIXe siècle. Celle-ci, contrairement aux convictions antérieures – menées par Bichat et sa conception de la vie en tant qu'ensemble des fonctions qui s'opposent à la mort – assume le fait que la mort survient toujours de l'intérieur.[1]

La dépendance mutuelle vie-mort, tout à fait harmonieuse[2], que Jankélévitch décrit dans son essai, en édition française, de 1988 (p. 64),

---

1 Ces aspects de la vision biologisante de la mort, qui est caractéristique, dans un premier temps, à la pensée de filiation darwiniste, seront largement analysés dans ce livre dans le contexte des théories sur l'immortalité et la nature.

2 À ne pas comprendre que Simmel confond le niveau structurel de la réalité avec celui attitudinal. Au contraire, l'auteur souligne plusieurs fois que ce qui est typique pour l'homme c'est de courir devant la mort, réaction instinctive qui se cache dans des régions opposées de la vie, comme le travail et le plaisir.

qui précède les travaux de Simmel, dépendance qui peut s'articuler également dans la grille dialectique de la thèse et de l'antithèse (Simmel, 1988, p. 174), répercute aussi sur la culture. C'est pourquoi chaque époque de la civilisation offre un sens à la mort, sens qui se trouve dans une étroite liaison avec la vie et ses aspects les plus intimes. Simmel parle de la conception de la mort et de celle de la vie qui ne sont que deux visages du même comportement fondamental. Il faut reconnaître, cependant, que Simmel, lorsqu'il atteste la «la signification de la mort comme créatrice de forme» (*ibid.*, pp. 171-172), ne spécifie pas explicitement que cette forme est la culture. Toutefois, la liaison est évidente, il suffit d'un simple raisonnement logique: si la culture est vie et la vie est mort, alors la culture est mort. Mais, en général, la culture reste pour Simmel *un projet idéal* (*ibid.*, p. 182), l'individu pourra vivre effectivement dans la culture lorsqu'il dépassera son unité fermée et il atteindra une unité ouverte, multiple, lorsque toutes ses connaissances lui fourniront un sentiment d'accomplissement, autrement dit, lorsque *l'âme subjective* et la création de l'esprit objectif arriveront à s'harmoniser (*ibid.*, pp. 183-184)[3].

Bien qu'il ait été accusé par Theodor W. Adorno d'avoir réduit ses théories au biologisme (Adorno, 1989/2001) et qu'il ait été placé, dans son livre sur la mort, par Jacques Choron (1963, p. 209, p. 222) à côté de Bergson, parmi les *philosophes de la vie*, Simmel, par son approche, a eu un rôle important dans l'acceptation de la dimension thanatique de la culture: la mort est créatrice de *forme* ou la forme est déterminée par la mort et, parallèlement de la dimension culturelle de la mort: les civilisations *offrent* des sens à la mort. Dans ce qui suit, nous allons tenter de clarifier davantage ces aspects-ci.

Revenons à la définition donnée à la culture dans le *Dictionnaire de la mort*, comme système complexe d'oppositions face à la mort, qui nous servira comme point de départ. Depuis la nuit des temps, les sociétés humaines traditionnelles ont trouvé dans les religions, les croyances et les rites, des moyens convenables de faire face à la réalité scandaleuse (Lévinas, 1992) et violente (Bataille, 1957) de la mort. Il y a deux éléments importants par lesquels la mort entre dans la culture, lui imprégnant certaines formes: le cadavre et la peur de la mort/l'anxiété. Sur ces éléments on exerce aussi d'amples procédés de signification et de construction sociale, de sorte que, bien qu'il soit relativement facile d'argumenter leur aptitude d'agir en tant qu'impulses générateurs de culture, le stade pré-culturel, nu, ne peut être que

[3] Simmel semble être un précurseur de la dialectique sociologique proposée par Peter Berger et Thomas Luckmann dans *La Construction sociale de la réalité*.

difficilement saisi, car, comme le rappelait Louis-Vincent Thomas, «la mort est un fait culturel» (Louis-Vincent Thomas, 1985, p. 115), tandis que, son contestataire, Jacques Derrida, allait plus loin lorsqu'il disait, sans aucune réserve, non seulement que la culture en général, dans son essence, était, avant tout, une *culture de la mort*, mais aussi que «le concept même de culture peut paraître synonyme de culture de la mort, comme si au fond culture de la mort était un pléonasme ou une tautologie» (Derrida, 1996, p. 83)

1.2. Le cadavre. Réalité et signe socio-culturel

Le cadavre représente le signe de prédilection de la mort. Plus précisément, il représente le rapport entre, d'un côté, l'humain qui se trouve sur la position d'un *signifiant* glissant, soumis au pervertissement, et de l'autre, le non-humain, assimilable à un signifié problématisé par la nécessité de donner un sens à la mort là où le sens vient de se désintégrer: dans le corps. Le cadavre représente un déficit, à la fois sémantique et ontologique que la culture a toujours essayé de compenser, une des solutions les plus importantes dont elle s'est servie étant les rites[4]. Du point de vue fonctionnel, les rites sont destinés à régler le passage d'un être de l'existence vers l'état de corps pur, de cadavre (Thomas, 1985, pp. 116-122), élaborant culturellement l'altérité, autrement radicale, intolérable du cadavre (Batailles, 1957; Aulniers, 1996; Howarth, 2007) et offrant la possibilité d'une communication dans le binôme formé entre les vivants et le mort, un binôme devenu non-relationnel (Baudry, 1999, pp. 46-54). Douglas Davies va plus loin. Selon lui, les rites sont aussi des moyens par lesquels on assure et on propage l'identité post-mortem: «Les rites mortuaires concernent aussi bien les questions de l'identité et de la continuité sociale que le fait très pratique de la décomposition des corps humains qui deviennent visuellement et olfactivement très agressifs pour les vivants.» (Davies, 2002, p. 6). Nous pouvons prendre comme point de départ la caractérisation du corps, par Mary Douglas, en tant que *microsome de la société* (Douglas, 1966/2002). La conclusion qui s'impose reste approximativement la même: les rites et le ritualisme sont des instruments socioculturels que la société utilise pour replacer le cadavre (non-corps) dans la sphère du corps, et refaire ainsi les significations altérées de la communauté humaine.

---

[4] Sur l'ambivalence des rites funéraires, entre rétention et séparation, voir: Thomas, 1985. Sur les rites en général: Van Gennep, 1909.

De cette façon, le désordre provoqué par le cadavre, qui inclut la pollution effective, abjecte (Kristeva, 1982), aussi bien que les traumas infligés à l'imaginaire individuel et social, est normalisé par le rite et le ritualisme. Ainsi, le cadavre génère des structures culturelles puissantes, comme les rites et les croyances, et fixe ces pierres de fondations, qui au-delà de leur diversité indéniable, sont propres à chaque culture. Cette chose est valable également, malgré les scepticismes et les nostalgies[5], dans les sociétés actuelles, où se trouve en effet une ample transformation des rites qui, dans certaines couches de la société, va jusqu'à l'atrophie, conservant néanmoins le ritualisme comme principe, comme potentialité, comme dimension humaine nécessaire. En ce sens, il n'y a pas peu de chercheurs qui prouvent que, même si les anciens rites sont en voie de disparition, la ritualité est loin d'avoir disparue, produisant toujours de nouvelles formes qui, cependant, n'ont pas encore assez de visibilité pour être cataloguées comme telles par les chercheurs (Bacqué, 1997; Hanus, 2000; Bertherat, 2003, pp. 119-138).

Préférant ne pas entrer dans l'heideggerianisme du type *seul l'homme meurt, l'animal périt* (Heidegger, 1927/1964), Michel Vovelle précise que la différence, pas très grande mais significative, entre l'homme et les autres espèces consiste dans le fait que l'être humain n'abandonne pas ses morts (Vovelle, 1996, p. 19). Selon Pascal Boyer, l'homme est cet animal qui garde ses morts (Boyer, 2003, p. 292). Edgar Morin soutient à son tour que même si nous remontons le temps jusqu'aux époques les plus primitives, nous ne trouverons pas de groupes d'individus qui abandonnaient leurs morts (Morin, 1976, p. 33). Pour tous les trois, le cadavre fonctionne comme un déclencheur, une force motrice de la culture.

La culture, par ses croyances, ses rites et autres formes symboliques, réussit à incorporer la mort et même le cadavre, qui en est le signe le plus terrible. Celui-ci est dépossédé de son sens premier, celui de destruction et d'absence. La négation à l'état brute, contenue par le cadavre est à son tour niée par la culture. C'est ce qu'observe Douglas Davies de manière très expressive lorsqu'il affirme que les croyances sont avant tout une contradiction de l'œil (Davies, 2002, p. 6). Nous pouvons admettre l'idée que, même contredit, l'œil n'est jamais complètement extirpé, mais cela n'annule pas le fait qu'il est incapable de décider seul la signification du

---

[5] Nous pouvons accepter globalement le fait que ces nostalgies sont en étroite liaison avec l'apparition du paradigme de *la mort interdite*, ou du refus de la mort, un des promoteurs principaux de cette idée étant Philippe Ariès (1977). Ce paradigme est présenté en opposition totale avec celui de la mort apprivoisée, apprivoisement réalisé particulièrement par les rites. Ariès et son paradigme ont connu une grande célébrité, mais aussi des contestations farouches. Nous allons développer ce fait plus largement un peu plus loin.

cadavre. Ce fragment qui appartient à David Le Breton, va dans le même sens: «Le "réel" du cadavre est indécidable car toujours traversé de représentations et de valeurs. Trancher sur le statut du cadavre après la mort, même avec la meilleure volonté du monde, c'est effectuer un choix de valeur» (Le Breton, 2006, pp. 79-80, p. 88; voir aussi Hertz, 1960). Aussi pouvons-nous affirmer que le cadavre n'existe pas même en tant qu'objet pur, mais qu'il se construit culturellement, sur un réseau d'ambivalences. L'époque actuelle garde l'ancien rapport sacré-profane (Ariès, 1977), tout en lui ajoutant de nouveaux rapports. Le cadavre est le corps réduit à un objet, exploité par les industries funéraires (Baudry, 1999), mais il est aussi le lieu où réside l'être, le décédé (Baglow, 2007, pp. 223-239), la matière première pour le don d'organes (Ziegler, 1975), et un provocateur d'attitudes d'indécidabilité (Le Breton, 2006). C'est tout autant le corps pour lequel les grands rituels n'ont plus aucune importance, et celui soumis à de nouveaux rituels personnalisés (Hanus, 2000). Le cadavre n'a aucun droit, mais est en même temps investi des sens sociaux qui imposent à la communauté certaines obligations (Taylor & Spital, 2008, pp. 282-286). C'est l'évidence du présent et également le témoignage du passé[6], le signe d'une violence, et également d'une faiblesse extrême (Baglow, 2007; Foltyn, 2008). En plus, une particularité tout à fait postmoderne du cadavre consiste dans la fascination qu'il exerce dans la culture populaire actuelle, qui abonde en images «cadavériques», «thanatophiles» répandues des séries télévisuelles avec une large audience, vidéoclips, dessins animés, jusqu'aux livres destinées au grand public. Il y a, sans aucun doute, une soif de consommer visuellement le cadavre que les chercheurs du phénomène n'arrivent pas à interpréter unitairement. Tandis que certains croient que cet intérêt indique un véritable ré-apprivoisement de la mort, il y en a plus qui considère que les représentations contemporaines du cadavre, aussi que ses symboles, très en vogue, observables, par exemple, dans la mode vestimentaire d'adolescents, sont loin de témoigner une attitude culturelle mature par rapport à la mort, signalant plutôt un processus de fictionnalisation et de spectacularisation de la mort (Gamba, 2007, pp. 135-148; Kearl, 2015; Jacobsen, 2016; Teodorescu & Jacobsen, 2020).

Tous ces aspects convergent vers l'idée que le cadavre, dans le sens d'un rapport inhérent avec les vivants, est tout aussi dénué de naturalité que le corps – corps défini par le même David Le Breton comme *le socle de*

[6] Sur l'importance des cadavres pour une histoire politique, sur leur symbolique, et plus encore, sur leur vie post-mortem en tant qu'objets qui peuvent diriger la recherche socio-politique, représentant en même temps la matière première de celle-ci: Verdery, 1999, p. 27.

la culture, puisque la première condition de l'homme dans le monde est la corporalité (Le Breton, 2006, p. 80; Le Breton, 1990/2008). Une évidence du statut éminemment culturel du cadavre est ce qu'on appelle l'*intimité avec le mort*, que Philippe Ariès mentionne fréquemment lorsqu'il décrit les aspects fondamentaux de la relation avec la mort à l'époque médiévale (Ariès, 1977). Cette intimité, que Philippe Ariès conçoit comme naturelle, reçoit chez Patrick Baudry un caractère de convention culturelle, valable uniquement pour une certaine période, et qu'il intitule *produit social* (Baudry, 1999, pp. 14-20). En outre, le cadavre remplit le rôle de socle de la culture parce qu'il désigne également le *mort*, et donc l'ancêtre, le précurseur. Patrick Dupouey affirme que: «Toute culture est culte des morts, parce que l'homme est, dans l'histoire de la vie terrestre, le premier être qui n'est pas condamné à tout recommencer en naissant» (Dupouey, 2004, p. 41). Si le mort représente l'altérité extrême de l'être humain, il est en même temps une des structures de base sur lesquelles la société et la culture se construisent. La discontinuité individuelle, marquée par le cadavre, est (ré)compensée par la continuité sociale et culturelle. De même, si la mort s'oppose à la vie, nous l'avons déjà rappelé et nous allons le prouver dans ce qui suit, c'est toujours elle qui la configure, tant au niveau biologique qu'au niveau culturel.

1.3. La peur de la mort. Catégorie existentielle ou ornement socio-culturel

La peur de la mort ne survient pas exclusivement dans le contexte de l'apparition d'un cadavre. Au contraire, le fait que la mort s'actualise et se localise dans un corps peut susciter, chez ceux qui le contemplent, la curiosité, la fascination macabre (Le Breton, 2004, pp. 1011-1031), souvent même lorsque la personne en cause prend conscience de sa symbolique de destin universel. Cependant, si nous soutenons l'idée de la culture comme forme de résistance devant la mort, il est important de montrer quand et comment se manifeste la peur de la mort, peur qui détermine l'organisation culturelle des contenus de ce monde, qu'elle soit liée à certaines situations limite, ou qu'elle soit une présence absolue tout au long de la vie. L'anthropologue Bronisław Malinowski considère que la peur de la mort est universelle, mais qu'elle est compensée par un refus de la mort, qui en association avec la religion, peut diminuer cette peur (Malinowski, 1948/2004). Ernest Becker va lui aussi dans cette direction, considérant que la peur de la mort est un des instincts les plus importants de l'individu, et que par conséquent elle a un caractère inné (Becker,

1973). Parallèlement, la société met également en place des mécanismes de protection des individus, produisant en permanence des discours et des pratiques, assurant la cohérence, la prédictibilité et le sens commun. Presque une décennie après les théories de Becker, John D. Morgan souligne leur actualité, acceptant complètement l'idée que la peur de la mort est omniprésente et la source de toutes les autres manifestations de la peur (Morgan, 1988, pp. 59-75). L'essayiste d'origine autrichienne, Jean Améry a une vision similaire sur la peur – une vision avec des influences provenant de la pensée de Vladimir Jankélévitch. Pour lui, toute peur est en effet une peur de la mort, de la même façon que tout soin de santé est dirigé contre la mort, la vie même étant une tentative, vouée à l'échec, d'éviter l'inévitable (Améry, 1968/2009). Nicolas Grimaldi (2005) présente les choses de manière semblable, considérant la mort comme une *catégorie de l'existence*. Dans ce contexte, la peur n'est rien d'autre qu'une prise de conscience de la coexistence permanente avec la mort: «Sans doute ne marche-t-on presque jamais les yeux fixés sur l'horizon ; mais guère plus souvent ne marche-t-on sans l'apercevoir. Ainsi en va-t-il de la mort» (Grimaldi, 2005, p. 244).

1.3.1. Avoir et acquérir. Les pôles anthropologiques de la peur de la mort

Cependant, il n'existe pas de consensus général parmi les chercheurs concernant la peur de la mort. Parmi les penseurs très connus qui nient l'existence d'une peur de la mort intrinsèque à l'être humain, nous retrouvons Freud, qui a investigué la mort à partir de deux grandes perspectives, l'une appartenant à la métapsychologie, autrement dit à la théorie générale de la vie et de ses pulsions, et l'autre au monde concret des êtres humains: le deuil, la mort des primitifs, la mort dans la société moderne[7]. Dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, Freud observe que les sociétés humaines se trouvent dans un processus continu de négation de la mort, étant incapables d'admettre que la mort est l'abolition définitive de la vie. L'inconscient ne permet pas la représentation de la mort personnelle, étant façonné par le principe du plaisir qui exclut

[7] L'espace de ce travail est trop réduit pour pouvoir nous permettre une incursion dans la vision de Freud sur la mort qui est profonde et ambigüe, mais aussi très provocatrice. Pour des clarifications supplémentaires, nous offrons quelques titres: Casafont, 2001; Laplanche, 2008; Menahem, 1973 (une interprétation de la théorie freudienne comme une construction intellectuelle avec un rôle de gestion de la propre angoisse de la mort); Mestre, 2004. Pour la révision du concept de pulsion de mort, voir aussi Fromm, 1964/2002].

celui de la réalité. Mais c'est une illusion de croire que les choses sont aussi simples avec Freud. 1920 est l'année d'*Au-delà du principe de plaisir* (1920/1996), occasion pour lui d'introduire le concept de pulsion de mort, concept d'influence schopenhauerienne qui renvoie à la tendance de l'organisme vivant à régresser vers un état antérieur, jusqu'à l'état ultime, anorganique, de cadavre, cherchant à réduire de cette manière les tensions auxquelles il est soumis. La pulsion de mort se manifeste dans deux directions: vers l'intérieur (autodestruction) et vers l'extérieur (comportement destructif). Si pour la pulsion orientée vers l'extérieur, la pensée a une plus grande tolérance, cette dernière étant dorénavant reconnue unanimement sur le plan social et psychique, celle orientée vers l'intérieur soulève un problème: comment réconcilier la pulsion de mort avec les pulsion sexuelle et d'autoconservation des théories précédentes?[8] Freud explique que l'organisme veut mourir à sa façon, c'est pourquoi il lutte contre les facteurs externes qui le conduisent vers une mort qui ne lui appartient pas, mais cette réponse reste toujours dans le paradoxal. Quoique ni la pulsion de mort ni le crime fondateur de la culture, tel qu'on le montre dans *Totem et tabou* (1923/2001), ne traduisent une forme de manifestation de la peur, la première s'ouvrant vers la biologie et le second vers la mythologie, les deux entrent dans la composition de la culture et conduisent la mort vers une région sémantique où les éventuelles significations positives disparaissent: la tendance de régression anorganique s'associe le suicidaire, tandis que le crime paternel traduit l'ambivalence de tout sentiment, y compris de l'amour. De ce point de vue, même sans faire de la mort un puissant moyen de conditionnement de la culture – chez Freud, la négation culturelle de la mort n'est pas causée par la peur, mais plutôt par une carence d'(auto)représentation – Freud présente la mort comme une infiltration particulière dans la structure de la vie. Les nuances suicidaires, aussi bien que celles du crime signalent une présence – presque romantique – de la mort dans la culture. Si Malinowski considérait le refus de la mort comme une conséquence de la peur de la mort, dans une anthropologie freudienne psychanalytique, la négation de la mort se justifierait non pas par la connaissance de la peur, mais par une sorte d'héroïsme thanatique, parfois dans une clé mineure, biologisante, parfois dans une clé majeure, de scénario mythique.

Un autre auteur qui considère que la peur de la mort n'est pas intrinsèque à l'être humain est Warren Shibles. Son livre (1974) est intéressant du moins du point de vue de son analyse interdisciplinaire de la mort. Shibles ne nie pas l'existence d'une peur de la mort, mais considère que

[8] *Métapsychologie*, 1915 et *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, 1905.

son caractère inné est une idée imposée culturellement, tout comme le comportement de deuil, à savoir la souffrance ressentie et les étapes qu'un individu doit accomplir pour accepter complètement la perte d'un être aimé. En fait, ce comportement n'est qu'une procédure apprise que nous pouvons désapprendre, que nous devons désapprendre selon Shibles, puisque l'attitude de souffrance imposée par le deuil se rapproche à une maladie et n'est absolument pas une manifestation intelligente (Shibles, 1974, pp. 209-223). Ainsi, l'auteur entre en polémique tant avec les philosophies qui semblent présenter un stigmate thanatophile, qu'avec la psychanalyse freudienne, ce qui lui inspire cette question: quel autre but reste-il à la mort si la mort même est le but de la vie (Shibles, 1974, p. 256)? La solution qu'il propose pour l'exorcisation de la pathologie de la souffrance et de l'anxiété est la rationalité, la clarification des concepts liés à la mort et la *guérison* des émotions négatives. Autrement, un excès de peur peut mener au suicide tandis qu'un deuil prolongé peut causer une maladie. Mais il n'est pas temps de critiquer les idées de Shibles. Pour l'instant, retenons que Shibles semble construire sa propre forme de refus de la mort – refus qu'il conteste dans le cas des visions se servant des opacifications et des métaphores de la mort – lorsqu'il trace les lignes directrices d'une thérapie contre la négativité de la mort. De même, nous notons qu'il a le mérite de saisir, grâce à son scepticisme envers le caractère génétique de la peur de la mort, la facilité avec laquelle les comportements humains face à la mort peuvent se convertir en contraintes socioculturelles et devenir complètement malléables devant l'exercice du pouvoir, pouvoir que Louis-Vincent Thomas considère par ailleurs être toujours en relation avec la mort (Thomas, 1999, pp. 8-10).

Certes, il existe des divergences concernant la nature de la peur de la mort, mais même ceux la considérant comme une attitude apprise, inoculée socialement ou contestable d'un bout à l'autre, n'essaient pas de nier le rôle que la mort a en qualité de productrice de culture; il semble cependant que ceux-ci se situent vers l'autre pôle, celui de la dimension *culturelle* de la mort, justement celle qui nous intéresse à ce point.

Ces deux grandes coordonnées par lesquelles la peur de la mort entre dans la culture, l'une la considérant intrinsèque à l'être, l'autre suggérant qu'elle est acquise ou étrangère à l'esprit humain, peuvent être superposées à la typologie des attitudes théoriques majeures concernant la connaissance de la mort, décrite par Jacques Choron (1963, pp. 16-17). Pour la première direction, la connaissance innée de la mort, Choron considère comme particulièrement représentatif le travail de Max Scheler. Ce travail, publié en 1952, avançait la théorie que si un seul homme habitait ce monde, il aurait la conscience de sa propre mort, de son statut mortel, et

la certitude que la mort surviendrait inéluctablement (1952, p. 3). Pour l'autre direction, Choron donne comme exemple Paul-Louis Landsberg (1951/1998), qui apprécie que l'expérience soit fondamentale pour la connaissance de la mort et accuse Scheler d'avoir confondu le modèle de l'homme en général avec celui de l'homme qui vieillit. La vérité, explique Choron, est que les deux théories peuvent être correctes (Choron, 1963, p. 18), car il est vrai qu'il y a une intuition de la mort plus profonde encore que toute autre émotion, enracinée directement dans l'individu et non dans les collectivités humaines, il n'en est pas moins vrai, la mort d'autrui, incontestablement, enrichit la connaissance de la mort, notamment l'exacerbation de la relation de l'individu avec sa propre mort.

La peur de la mort et la connaissance de la mort sont, dans le contexte exposé précédemment, approximativement équivalentes. Il est vrai que la crainte des terminologies pourrait nous conduire à les séparer, vu leur appartenance à des registres différents – la peur relevant du registre familier-concret, et la connaissance de celui théorique-abstrait – mais il ne faut pas oublier que le concept de connaissance perd son sens une fois qu'on l'applique à la mort, tandis que la peur de la mort est une connaissance de la mort *dans la vie*, connaissance-limite qui a le rôle de générer, justement par la limitation, la connaissance élargie, corpus et processus, c'est-à-dire la culture. La définition donnée à la mort par Vladimir Jankélévitch, *d'organe-obstacle* de la vie (Jankélévitch, 1977, p. 97)[9], est une autre manière d'exprimer l'idée que le blocage, presque mécanique, de la vie dans la mort est compensé par la fertilité culturelle de la mort. Ce que nous ne pouvons pas connaître à un premier niveau, génère une connaissance multiple, parfois contradictoire, et la tendance à organiser celle-ci à tous les autres niveaux de la vie humaine. C'est pourquoi, si nous avons mis le signe de l'égalité entre la connaissance de la mort, dans la conception de Choron, et la peur de la mort, il en va autrement pour la relation entre la peur de la mort et les attitudes devant la mort, aspect relevé aussi par Choron (1963, p. 17).

Les attitudes sont secondaires par rapport à la peur de la mort, elles peuvent l'assumer comme naturelle, innée ou acquise, ou, au contraire, la combattre farouchement et la considérer malsaine, pathologique. Par contre, ce qui est certain, c'est que les attitudes relatives à la mort sont variables dans le temps et l'espace et sont issues de diverses visions socioculturelles de la mort[10]. Il est tout aussi vrai que le niveau secondaire peut non pas éliminer, mais occulter le premier niveau, celui de la peur de la

---

9 Voir aussi Jean Ziegler, qui dit que la mort a une «fonction d'événement obstacle» (1975, p. 13)

10 Pour quelques illustrations concernant les différences culturelles majeures des attitudes relatives à la mort, voir: Fabian, 1972, pp. 543-567; Conkin, 1995, pp. 75–101.

mort. Dans l'étude intitulée *La peur de la mort a-t-elle une histoire?* l'historien Michel Vovelle (1987, pp. 13-17), ne trouve pas qu'il y ait une contradiction logique dans le fait que la peur de la mort soit une constante et en même temps une réalité fluide, déterminée historiquement. La constance ne doit pas être comprise comme une substance anachronique, facilement dépistable[11], parce qu'elle n'entre pas en scène sur le palier de la temporalité. Vovelle laisse donc entendre qu'il existe deux plans de la réalité où se déploie la relation de l'individu avec la mort: l'un atemporel et l'autre historique. Pour transférer correctement l'équation peur de la mort – attitudes devant la mort dans ce système, il faut prendre conscience du fait qu'il n'y a pas un plus grand danger que celui de confondre les deux plans. La psychanalyste Ruth Menahem (1973, p. 19) exprime à peu près la même idée lorsqu'elle affirme que ce n'est pas la peur de la mort qui a changé au cours de l'histoire, que celle-ci est restée identique, mais que ce sont plutôt les modalités défensives qui aident l'être humain à faire face à cette peur. Il est manifeste que les formes de défense devant l'angoisse de la mort se modifient, en accord avec les dynamiques spatiales et temporelles de la culture, culture à laquelle appartiennent également *les attitudes* de Michel Vovelle.

Somme toute, nous pourrons nous demander pourquoi il est important de savoir si la peur de la mort est innée ou non. Au niveau social, elle est toujours présente de toute façon, elle est donc une *constante*, que l'individu la découvre seulement à un certain moment de sa vie, qu'il n'en prenne jamais conscience, qu'il l'apprenne entièrement par l'extérieur, ou que l'extérieur lui fournisse le code d'activation d'un programme préexistant. Nous pourrons y répondre que dans l'absence d'une peur innée de la mort, le système décrit par Vovelle s'effondrerait, les attitudes devant la mort modelant la peur de la mort selon le cas, en fonction d'elles-mêmes, comme leur propre contenu. À la limite, nous pourrons imaginer des attitudes qui améliorent massivement la perception de la mort et exorcisent définitivement la peur[12]. Une autre réponse possible est que, même sans

---

[11] C'est le reproche que Vovelle fait à Ariès, de faire de la mort naturelle, *apprivoisée*, la mort-standard, la mort désirable à chaque époque, une mort paradigme que l'époque actuelle détruit.

[12] Dans les cultures orientales il existe déjà ce type de milieu où la relation de l'individu avec la mort et la peur de la mort est très différente par rapport aux cultures occidentales. Mais il est difficile de vérifier si le système de croyances et rites qui imposent certains codes de comportement couvrent et traduisent dans leur langage la réalité nue de la peur de la mort. En plus, un autre problème survient: si la culture est en dernière instance une manière de combattre la mort et la peur de la mort, un comportement appris, comment est-il possible qu'on n'ait pas emprunté, à une large échelle, les assomptions et les constructions culturelles orientales qui relativisent le caractère tragique de la mort?

être innée, la peur de la mort est, en elle-même, comme la mort, dépourvue de centre, une réalité plate qui succède aux processus culturels par lesquels on essaie de gérer la mort – les autres *connaisseurs* de la mort, marqués par la peur, gèrent la mort – une sorte de sécrétion de la collectivité que l'individu intériorise. La vérité est que lorsque nous parlons de la mort les approximations sont inévitables en raison de la connaissance incomplète de celle-ci – de la méta-connaissance en cette occurrence.

La théorie transdisciplinaire d'Edgar Morin, concernant la peur de la mort pourrait représenter un moyen de sortir du dilemme de la peur innée et de la peur acquise, construite socialement et culturellement. La mort, selon Morin, produit une rupture plus prégnante entre l'individu et l'animal que celle produite par la différenciation cérébrale ou l'usage du langage (Morin, 1976, p. 17). Quant à la peur de la mort, Morin considère qu'elle est une acquisition qui se fait *par l'expérience*, pas n'importe quelle expérience, mais celle de l'individualisation, du dépassement de l'animalité, de l'espèce (*ibid.*). La peur de la mort apparaît donc une fois que la conscience de l'individu s'ouvre au réel. Il est manifeste que la peur de la mort et, dans un sens plus large, la pensée de la mort est l'apanage presqu'exclusif[13] des humains, tandis que les animaux ne connaissent pas cette peur, ayant la conscience de l'espèce comme existence sans fin. Aussi manifestent-ils une cécité totale en ce qui concerne leur propre mort. Cette cécité ne disparaît pas complètement chez l'être humain, car il garde des caractéristiques de l'espèce, n'étant pas seulement un individu, mais aussi un représentant de celle-ci, aspect qui montre que l'être humain est *aussi* un animal. C'est pourquoi, caractériser l'inconscient, dans une vision freudienne, en tant que siège de la perception de l'immortalité, n'est pas juste d'après Morin, celle-ci étant une construction compensatoire, selon le cas, psychologique, sociale ou culturelle, qui se fonde sur la conscience de la mort. L'animal, tout comme l'inconscient, ne connaît pas l'immortalité, mais l'amortalité. En conclusion, chez Morin, la discussion concernant le caractère inné de la peur de la mort, se déplace du binôme existence/inexistence sur le binôme présence/absence. La peur et la pensée de la mort se manifestent avec interférences au cours de la vie humaine. En fait, Morin croit que – et ici sa pensée a des infiltrations pascaliennes – vivre dans le monde implique, en grandes lignes, une dose massive d'oubli de la mort, les activités quotidiennes, leur répétitivité, déterminant une désindividualisation, ou, du moins, une passivité: «La mort ne revient que lorsque le moi

[13] Morin parle de certaines exceptions à cette règle, dans le cas des animaux qui sont restés longtemps auprès des humains et qui ont acquiert ainsi un individualisme indéniable (p. 70).

la regarde ou se regarde lui-même (Et c'est pourquoi la mort est souvent le mal de l'oisiveté, le poison de l'amour de soi-même)» (Morin, 1976, p. 74). La condition d'animal est essentielle pour l'être humain pour oublier la mort et c'est toujours elle qui s'active dans le cas de la routine sociale. Néanmoins, la réfutation de la mort arrive à contaminer l'inconscient, autrement siège de l'amortalité, avec le sentiment de la mort, et c'est pourquoi l'intermittence présence-absence de la peur de la mort ne peut pas être parfaitement superposée sur les couples conscient-inconscient ou individu-animal.

Bien que, globalement, l'anthropologie transdisciplinaire d'Edgar Morin incorpore une dominante biologique qui, entre temps, a prouvé, du moins partiellement, son invalidité[14], la manière dont celui-ci conçoit la peur de la mort pourrait offrir une réponse au paradoxe thanatologique observé par Jacques Choron (Choron, 1963, p. 172), paradoxe qui traverse les théories philosophiques sans qu'on s'en aperçoive. Faisant une synthèse de toutes les théories sur la peur de la mort, Choron observe qu'on postule simultanément les hypothèses suivantes: la peur de la mort est indépendante de toute connaissance; dans chaque animal, la peur de la mort est innée; l'animal, contrairement à l'homme, vit sans la conscience de sa mort, avec la sensation d'immortalité, due à son adhésion complète à l'espèce. Appliquant le système d'interprétation morinien, le paradoxe se résout et on arrive à l'idée suivante, idée qui jette quelques lumières sur cette discussion: dans le cas de l'animal, la peur de la mort est, en fait, une peur d'annihilation, instinctuelle, qui a peu de choses en commun avec ce que les chercheurs appellent peur de la mort, tandis que l'homme, entrant dans la sphère de l'individualité, réalisée dans l'espace socioculturel – espace qui conserve quelques mécanismes de fonctionnement communs à l'espèce, parmi lesquels le plus important est celui d'assurer la continuité – connaît une peur de la mort complexifiée, qui ne s'articule pas comme une simple réponse mécanique, défensive, à une menace externe. Seule *cette* peur de la mort arrive à être une connaissance de la mort, selon la ligne sémantique proposée plus haut. L'avantage d'une telle vision est de rendre cette distinction entre la peur de la mort innée et celle apprise, inutile, puisque le moment où l'individu vient au monde, comme une forme mixte d'individu et de représentant de l'espèce ou simplement comme un individu virtuel, c'est aussi le moment où il entre dans le monde socioculturel. Autrement dit, il est difficile de savoir en quelle mesure la peur

---

[14] Le mythe morinien de l'amortalité, qui se fondait sur l'idée que les cellules humaines sont potentiellement immortelles, avec des influences de l'évolutionnisme de Weismann et Minot. Voir: Ameisen, 2007; Ameisen, 2004, pp. 69-73.

de la mort est due aux influences sociales – qui sont nombreuses: les constructions culturelles, les attitudes et les normes relatives à la mort, l'intersubjectivité qui sous-tend la société – ou à l'événement de l'individualisation. La société est celle qui, quoique collective par son essence même, permet et trace les coordonnées du processus d'individualisation. Cependant, il est impossible d'établir où commence la peur de la mort typique pour chaque homme en tant qu'être individuel, car l'individualisation même est simultanément une possibilité de l'être humain et un processus qui se déroule en permanence. De surcroît, selon Morin, ce processus n'est pas sans variations, ce qui fait que «l'individualité n'est jamais stable, toujours en conflit» (Morin, 1976, p. 88). Ce qui est également intéressant c'est que, choisissant cette piste d'interprétation, la mort apparaît comme une frontière hésitante entre l'individu et l'espèce, et la peur de la mort, un miroir qui montre à l'individu l'image de l'espèce comme son image la plus dure qui le contient et qui met en lumière sa dissolution. Ce dernier fait peut être très bien résumé par les mots de Schopenhauer: *ce qui nous épouvante dans la mort c'est la fin de l'individuel* (1818/1964).

Si, avec Morin, nous nous sommes intéressée particulièrement à l'origine de la peur de la mort, le temps est venu de focaliser notre attention sur les aspects culturels de celle-ci et d'analyser la manière dans laquelle la culture – dans l'acception large qui englobe le social – la reflète, implicitement et explicitement, et la gère par l'élaboration de certaines normes et modèles attitudinaux ou comportementaux. Assumant la répétition, nous commençons par préciser que la peur de la mort, quelle que soit son origine et son caractère, ne représente pas seulement un facteur de façonnement de la culture, mais aussi un élément sur lequel la culture intervient par des moyens variés en fonction de ses différents paliers. De toute façon, vu sa complexité, il serait impossible à la culture vivante de valider une forme unique de la peur de la mort, *le concept* de peur de la mort ne fait pas exception non plus, puisque, comme nous avons eu l'occasion de le montrer, il n'engendre pas une interprétation unitaire. Ainsi, du point de vue de la signification, la peur de la mort s'enrichit des contenus divers qui lui sont fournis par l'extérieur et qui sont issus des situations de caractère général, sur lesquelles la société a imprimé sa vision. En même temps, du point de vue de l'intensité, la peur de la mort connaît plusieurs degrés d'intensité, à partir du degré zéro que Morin considérait comme spécifique aux activités routinières, jusqu'à une intensité élevée, générée par l'épiphanie négative, rendue possible par la contemplation d'un cadavre. Le psychologue américain Herman Feifel a en vue cet aspect lorsqu'il affirme

que la peur de la mort: «n'est pas une variable unitaire ou monolithique. Plusieurs sous-unités sont évidentes, comme par exemple, la peur d'aller en enfer, la perte de l'identité, la solitude.» (Feifel, 1993, p. 128; voir aussi: Feifel, 1959; Feifel & Branscomb, 1973, pp. 82-88; Feifel & Nagy, 1981, pp 278–286). Feifel remarque non seulement que sa structure est composée sur plusieurs niveaux, chaque niveau ayant une organisation spécifique, de sorte que dans certaines situations elles peuvent se manifester simultanément et peuvent paraître antinomiques, mais aussi que nous pouvons opérer sur ces niveaux, dans des proportions variables. En conséquence, il est possible d'intervenir de l'extérieur, pour modifier certains contenus de la peur de la mort. L'exemple que Feifel offre est celui du personnel médical qui travaille avec les moribonds. Plus leur peur est grande, plus elle peut nuire à la relation qu'ils entretiennent avec les malades. Un autre exemple est celui de la peur de la mort et de la souffrance manifestées dans la période de deuil. Des solutions existent, et elles tiennent à un *management* de la peur de la mort qui implique la rationalisation des situations, le contrôle.

Ce management entre, en fait, dans un paradigme plus large, spécifique, notamment, aux États-Unis et au Canada contemporain, à savoir le paradigme de *l'éducation sur la mort. Death education* (*éducation sur la mort*, *le mourir et le deuil*) est le nom de cette nouvelle discipline qui est enseignée, depuis l'apparition et le développement des Études sur la mort, de façon interdisciplinaire – au collège et au lycée, à la faculté ou dans le cas de certaines catégories professionnelles – dans beaucoup de régions des États-Unis ou du Canada et qui essaye de préparer les participants pour faire face à la perte d'une personne aimée, pour gérer les pensées négatives liées à la mort, ou pour savoir comment parler aux gens qui ont eu un décès dans la famille. Elle les aide également à acquérir les valeurs morales nécessaires dans leurs métiers, lors des situations qui impliquent la mort, si leur métier suppose un contact plus proche avec la mort et le mourir (assistants sociaux, psychothérapeutes, infirmières, etc.). Les Rappelons-nous que les *Études sur la mort* se développent après le moment où les chercheurs de différentes disciplines, historiens, sociologues, anthropologues, etc., mettent en évidence l'apparition, dans la culture européenne, mais surtout dans celle nord-américaine, d'un refus de la mort sans précédent (Dickinson, Leming & Mermann, 1993; Durlak, 1994; Wass, 2003).

L'éducation sur la mort cherche à diminuer la peur de la mort, à créer une sensation de confort due à l'autocontrôle, ne fût-il qu'apparent. Si nous y réfléchissons bien, nous allons découvrir un calque du mécanisme typique de la vision métaphilosophique: philosopher c'est apprendre à

mourir, et sa déviation vers la région du pragmatique: apprendre sur la mort, c'est apprendre à mourir et cette chose doit avoir son utilité, non pas dans une sphère isolée ou parallèle de la vie quotidienne, mais au milieu même de celle-ci. Dans l'éducation sur la mort réside, cependant, d'après la démonstration de Robert Kastenbaum, l'ancienne espèce d'*ars moriendi:* une mort peut être préférable à une autre ou non et il y a toujours un modèle de ce qu'on appelle *la bonne mort* (Kastenbaum, 1977/2007, p. 481). John D. Morgan considère que la peur de la mort existe partout et, pour cette raison, lorsqu'elle dépasse les limites tolérables, naturelles, nous devons aller chercher, dans l'éducation en général et l'éducation sur la mort en particulier, une voie de retour à la normalité. Dans la vision de Morgan, cette chose devient encore plus nécessaire si nous considérons, en suivant Ernest Becker (1973) ou Thomas Hobbes (1651/2016) avant lui, que la peur de la mort génère la violence. Ceux qui prônent l'efficience d'une éducation sur la mort partent de la présomption que la mort, le mourir, le deuil et la souffrance que celle-ci implique, ne sont pas de questions qui concernent certaines personnes plus que d'autres, mais, des questions qui concernent certaines personnes, puis les autres, puisque chaque individu devra affronter, à un moment donné, la matérialisation et la personnalisation du signe commun de la mort (Rogers, 1988, pp. 103-109). En plus, les études concernant la psychologie du deuil (Frederick, 1988, pp. 111-118; Bull, 1988, pp. 49-59; Davies, chapitre: *Theories of grief,* 2002) accentuent le fait que la période de souffrance intense, spécifique au deuil, est responsable de l'augmentation de l'incidence de certaines maladies néoplasiques, infectieuses ou mentales.

Sans contester explicitement les bénéfices de *l'éducation sur la mort*, Richard W. Momeyer (1993) manifeste son scepticisme relatif à la connotation négative que celle-ci accorde à la peur de la mort et soutient que, du point de vue psychologique, la peur de la mort pourrait être incontournable. De plus, Momeyer considère que cette réalité n'est pas du tout aussi nocive que Feifel essaie de le montrer, tandis que la liaison entre celle-ci et le professionnalisme des médecins ou du personnel qui soigne les moribonds est une exagération et une construction sans bases solides, parce que: «certains degrés de la peur de la mort pourraient être intrinsèques à la nature humaine, voire, de la condition humaine» (Momeyer, 1993, p. 34). En conséquence, selon Momeyer, les mécanismes culturels peuvent gérer la peur de la mort seulement de manière limitée, et sur ce point il rejoint Feifel, mais, contrairement à celui-ci, Momeyer ne croit pas dans une démarche qui élimine complètement la peur de la mort. Parce qu'elle représente le nœud unique entre les deux faces de la même réalité humaine: la limitation et la transcendance. Si la limitation, la finitude,

appartiennent à l'être, constituant sa plus intime et indestructible génétique, alors la transcendance ou la réalité métaphysique représente des projections de la conscience confinée dans l'illimité, la négation paradoxale, immense de toutes les contraintes et leur conversion dans des constructions de l'immortalité. La réalité pure de ces constructions, dans le sens strict, de ce qui peut être prouvé, ne compte pas, d'après Momeyer, parce que la possibilité de leur existence contient déjà assez de réalité. Une réalité que seulement la peur de la mort peut produire, étant le point aveugle qui permet à l'être de s'associer ce qu'il n'est pas sûr de lui appartenir. En conclusion, l'extirpation radicale de la peur de la mort mène à l'extraction ontologique de la conscience transcendante (Momeyer, 1993, voir aussi: Kenyon, 1993) et, implicitement, à «rien de moins qu'à cesser d'être humain ou de mourir» (Momeyer, 1993). Ce que Momeyer suggère, c'est qu'un management trop efficace pourrait conduire à l'altération de la culture même par l'inhibition des valences créatives de la peur de la mort. Tempérée par la position commode de l'autocontrôle, la peur de la mort risque de perdre son rapport privilégié avec la créativité, qui affronte son déterminisme et sa racine unique, au profit d'une pédagogie psychologisante. Et une définition de la culture formulée ainsi: «ce que les humains ont essayé de créer, depuis toujours, pour défier la mort» (Havelka, 1988, p. 155) pourrait perdre sa valeur de vérité ou au moins de généralité.

Même s'il critique la position légèrement rationaliste de Feifel, Momeyer admet la possibilité, exprimée par celui-ci, que la peur de la mort devienne pathologique. Dans une première étape, il distingue entre la peur de la mort et l'anxiété de la mort. La première représente la perception de la mort comme une réalité épouvantable, qui peut être supportée plus ou moins, et la seconde est un phénomène, plutôt psychologique, qui consiste dans le sentiment d'une menace puissante d'annihilation complète (Momeyer, 1993, p. 36). Dans une seconde étape, Momeyer clarifie le fait que l'anxiété de la mort est une composante non exclusive du refus exacerbé de la mort, et en même temps un ingrédient des attitudes *plus confortables* devant la mort. La vision du chercheur articule les trois régions de la relation de l'homme avec la mort – la peur, l'anxiété, le refus –, comme des micro-paradigmes qui communiquent entre elles, sans jamais se superposer l'une à l'autre. À partir de celles-ci il faudra clarifier, autant que possible, les concepts clé qui sont liés à la peur de la mort et qui ont un caractère inconstant, variant d'un auteur à l'autre ou à l'intérieur d'un même travail, sur le fond de quelques synonymies partielles qui peuvent donner lieu à des superpositions de sens et des confusions – du moins, au niveau de la réception.

1.3.2 Les problèmes soulevés par certains couples conceptuels et leur relation: peur-anxiété, tabou (négation)- déni (refus)

Le concept de négation ou de refus de la mort (in English, *the denial of death*) est souvent utilisé comme synonyme parfait du concept de tabou de la mort. Dans la définition même de la culture que nous prenons du *Dictionnaire de la mort* (di Folco, 2010), nous utilisons le mot *négation* pour désigner la particularité de la culture qui s'oppose à la mort. Mais la vérité est que la négation entre dans la constitution conceptuelle et pratique du tabou et, également dans celle du refus de la mort. Néanmoins, la négation est différente dans les deux occurrences. Le tabou de la mort suppose un fait de normalité relative, de mise à distance et de refoulement de la mort. Théorisé par Freud, dans *Totem et Tabou* (1923/2001), le terme renvoie aux interdictions que toute communauté humaine connaît, avant même toute religion, aux conséquences néfastes que leur violation apporte, et connote le sacre, le trouble, l'inexplicable et le danger (voir Spandonis, 2010, pp. 1005-1007). Le tabou de la mort résulte également de l'ambivalence de l'être humain par rapport à la mort des proches, ambivalence qui se joue entre la douleur consciente et la satisfaction inconsciente. Mais, Freud, il ne faut pas l'oublier, considérait la peur de la mort comme un masque pour la peur originale, celle de castration. Par conséquent, dans le cas des manifestations de certains thanatophobes, l'enjeu n'est pas de mettre la mort dans une équation psychologique ou existentielle, car, dans les profondeurs, l'être humain ne croit pas qu'il puisse être touché par la mort, mais dans celle des problèmes irrésolus de l'enfance.

Dans une grille strictement freudienne, mais incomplète – ignorant les théories problématiques des pulsions de la mort – si la mort ne peut être qu'un tabou et nous inférons que ce fait est l'axe articulateur de la culture, il s'en suit que nous pouvons considérer la culture entière comme un acte d'exorcisation de la dimension mortifère-criminelle de l'humanité. Dans cette description également, le refoulement culturel apparaît comme un générateur de constructions, mythes, ritualité, immortalités symboliques et autres formes de gestion de la mort. Cependant, dans l'acception d'Ernest Becker, le refoulement devient plus dramatique, puisqu'il concerne la peur de la mort propre (1973). Si pour Freud, la négation contenue par le tabou est liée, d'un côté, à l'autrui – l'ambiguïté de sa mort – et, de l'autre, à une méta-perspective qui se permet de comparer une réalité de perception du type: *je suis immortel*, avec une *de facto*: l'homme meurt, chez Ernest Becker, la négation de la mort, son refoulement reçoit un contenu effectif car c'est la compréhension de la mortalité

de sa propre personne, au-delà de tout système de pensée, qui déclenche le mécanisme général de refoulement, de négation. Un mécanisme favorisé par les pratiques et les discours socioculturels, puisque la principale fonction de la culture et de la société est précisément celle de protéger. Selon Becker, la peur de la mort se trouve derrière la plupart, ou même derrière toutes les autres peurs, comme la peur d'être laissé seul ou la peur de voler. C'est pourquoi, dans ce cas, le nom juste pour la peur de la mort, ou du moins pour une partie, serait, si nous pensons à Momeyer (1993), l'anxiété de la mort.

Avant d'entrer plus profondément dans la problématique du tabou et de la négation, nous devons nous arrêter pour essayer d'éclairer les ambiguïtés terminologiques: peur de la mort – anxiété/angoisse. L'anxiété est décrite par Walter Cannon en 1927 (voir Kastenbaum, 2003) comme la perception d'une situation dans laquelle la vie de l'être humain ou animal est menacée et qui fonctionne comme un mécanisme d'auto-défense. En conséquence, rien qui n'indique une spécificité purement humaine, ou la supériorité de l'homme sur l'animal. Nous pouvons retenir une première signification de l'anxiété: la peur en relation directe et immédiate avec le danger de la mort, l'ouverture instinctive – ce que Cannon associe à l'anxiété c'est la *voix intérieure* du corps – une ouverture due à l'effondrement de tous les écrans protecteurs, mais dirigée vers leur reconstitution, vers la consolidation de la stabilité et le maintien de la vie. Dans ce contexte, l'anxiété est déterminée par un facteur extérieur, chargé d'une tension élevée qui, même s'il n'est pas concrétisé encore, est pressenti, représentable et a un but pratique, celui de rééquilibrer la sécurité de l'individu. Il est rare que l'anxiété se maintienne après la disparition du facteur déclencheur. Cette façon de définir l'anxiété n'est pas nécessairement la plus adéquate, du moins pas si nous la prenons dans un sens exclusif. Conformément à celle-ci, nous pouvons parler de l'anxiété de la mort dans des conjonctures qui supposent des dangers imminents, identifiables, mais pas autrement. En outre, le désavantage d'une telle définition est de nous faire revenir à la dilution du spécifique humain dans le non-humain, fait qui ne représente pas un danger en soi, mais corroboré avec l'opérativité réduite du concept d'anxiété ainsi définit – présence/absence facteur extérieur de stress – ne peut pas mener loin.

Martin Heidegger est celui qui a introduit, la même année, en 1927, dans son travail fondamental, *L'être et le temps* (1927/1964), le concept anxiété/angoisse, défini comme une réaction de l'individu humain à une menace qui n'est pas de l'ordre du représentable. Ce n'est pas un objet ou un fait concret qui la génère, mais ce quelque chose qui est au-delà de toute matérialisation physique ou psychique, c'est-à-dire, la mort.

L'angoisse place l'entière existence de l'être sous le signe de l'incertitude, dans la proximité du néant. D'ailleurs, nous y entrons sur un terrain existentialiste, les philosophes de l'existence utilisent et approfondissent les significations de ce terme, surtout grâce à Søren Kierkegaard qui lui accorde une place importante dans son œuvre (Kierkegaard, 1844/1935) et qui va le lier au concept de liberté et d'authenticité, comme Jean-Paul Sartre (1943). Il faut retenir cependant, l'indétermination et la crise de la représentation du concept d'anxiété, par rapport au contenu palpable de la peur, et en même temps, le fait que l'anxiété n'ait plus le rôle positif qu'elle avait chez Cannon. Le comportement anxieux dans la version Heidegger-Kierkegaard ne contient pas le mouvement libérateur de restauration de la tranquillité, comme dans la perspective de Cannon. L'anxiété de la mort n'est pas la peur d'une mort ou d'une autre, mais la peur profonde de la mort comme événement incontestable. Chose intéressante, si nous acceptons cette définition de l'anxiété comme peur de la mort, et même la précédente, nous nous rendons compte que lorsque nous parlons de l'anxiété ou de l'angoisse de la mort nous nous trouvons au beau milieu d'un renforcement pléonastique. Néanmoins, grâce aux sens secondaires, dérivés du mot – état d'inquiétude sans cause; état avec des infiltrations pathologiques – de telles constructions syntagmatiques sont tolérées et sont assez souvent rencontrées. Ensuite, l'égalité n'est pas soutenable non plus, si on change de perspective. La peur de la mort n'est pas toujours anxiété parce qu'elle peut être localisée dans une circonstance quelconque qui est traversée par le danger de la mort.

Christian Godin réconcilie d'une certaine façon les deux positions concernant l'angoisse et affirme que celle-ci peut survenir aussi bien de l'intérieur du sujet, que de l'extérieur, mais que dans les deux cas «elle est l'épreuve d'une déchirure vécue comme à la fois interminable et catastrophique» (Godin, 2010, pp. 62-63), elle peut s'identifier à la fois dans la mort proprement-dite, qui attend à la fin, et dans celle par laquelle nous venons effectivement dans le monde, c'est-à-dire la naissance. Les deux morts semblent fonctionner comme deux modèles concurrentiels, mais qui se complètent aussi jusqu'à un certain point. Le premier modèle, de l'intérieur et du début, Godin l'extrait de la psychanalyse, la partie qui parle de la dépression du nouveau-né (voir Rank 1924/2002), celui-ci constituant le prototype et, en même temps, l'archétype de l'angoisse. Le second, de la fin et de l'extérieur, est placé par l'auteur dans une historicité des affects – probablement d'inspiration vovellienne – et observe qu'il «n'est pas impossible que l'*angoisse de la mort* soit une formation tardive, dérivée de la peur du mort. On peut se demander, par exemple, si le rite de la veille du mort ne provient pas de cette peur, plus tard changée

en angoisse». (Godin, 2010, p. 62; voir aussi: Vovelle, 1993). Dans ce cas, l'anxiété est générée par une peur spécifique qui la précède. Mais, il est difficile d'établir si les choses se sont vraiment passées ainsi, ce qui équivaut à dire que nous pouvons trouver ce moment où la mort génère la culture avant d'être elle-même perçue ou construite culturellement. Ce point pourrait nous apprendre comment la répétitivité nue du mort se convertit dans la répétitivité interne et trans-générationnelle de l'anxiété de la mort.

C'est toujours à partir de la prémisse d'une double origine de l'angoisse que Robert Kastenbaum construit sa théorie dans son ample travail *Death, Society and Human Experience* (Kastenbaum, 1977/2007), après avoir expliqué de façon critique la théorie psychanalytique freudienne de la peur de la mort et celle existentialiste d'Ernest Becker (1973). Admettant leurs mérites et contestant leur approche absolutiste, Kastenbaum reconnaît que l'anxiété de la mort peut avoir une potentialité interne qui serait activée par certains facteurs extérieurs. Ainsi, l'anxiété, dans la version de Kastenbaum, cumule aussi bien la définition de Cannon en tant qu'anxiété-réponse avec des propriétés protectrices, que l'anxiété heideggérienne de plateforme. Cependant, Kastenbaum ne fait pas la séparation entre la peur de la mort et l'anxiété proprement dite, considérant que toute peur liée à la mort est une anxiété, même si elle se trouve en relation avec un élément extérieur parfaitement identifiable, comme, par exemple, une calamité naturelle. Cependant, dans certaines occurrences, il utilise le terme de peur, quand celui-ci contient une référence explicite à un type de peur, comme celle d'être enterré vivant. En outre, la définition même que Kastenbaum donne à l'anxiété, bien qu'elle se focalise sur des aspects psychologiques d'indétermination, est assez généreuse pour niveler les éventuelles différences entre la peur de la mort et l'anxiété de la mort: la souffrance émotionnelle et l'insécurité, qui apparaissent à la suite du contact avec des personnes en deuil, cadavres, ou choses qui rappellent la mortalité, y compris des pensées personnelles dans cette direction (Kastenbaum, 1977/2007, p. 28). Kastenbaum considère que nous ne pouvons pas savoir ce que notre inconscient connaît ou non, mais que l'anxiété de la mort est une réalité qui nous affecte, même si pas continuellement.

C'est pourquoi, *la théorie de la marge* (en Anglais, *Edge Theory*) pourrait être plus appropriée pour comprendre l'anxiété de la mort. Cette théorie «distingue entre notre niveau quotidien réduit d'angoisse de la mort et l'état d'alerte et d'alarme survenu lorsque nous affrontons un danger» (Kastenbaum, 1977/2007, p. 22). Par le danger, Kastenbaum ne comprend pas exclusivement l'action de certains facteurs externes, qui peuvent viser à la fois l'homme et l'animal, mais aussi des réalités, habituellement

complexes, qui sont liées majoritairement à la nature humaine. Le terme qu'il utilise est *situations de transition* (*ibid*., p. 19). Par exemple, le divorce ou la mort d'un ami accentue la peur de la mort, latente jusqu'à ce moment-là. Les situations de transition ne se caractérisent pas uniquement par le fait qu'elles ont une validité incontestable, mais aussi par les empreintes socio-historiques qu'elles portent. C'est le cas de la peur d'être enterré vivant, ou plus récemment, celle d'être maintenu en vie dans un état purement végétatif, artificiellement, branché aux appareils, les deux étant spécifiques à certaines périodes de l'histoire. Nous pouvons en extraire l'idée que ces peurs s'approchent de l'anxiété de la mort d'autant plus qu'elles s'approchent de l'esprit de l'époque. Pour clarifier les choses, il est plus probable que la peur d'être enterré vivant traduise une anxiété de la mort si elle se manifeste dans le XIXe siècle européen plutôt que dans le XXIe, siècle pour lequel elle n'est pas spécifique. De l'autre côté, les choses s'y compliquent davantage, car nous pouvons parler de plusieurs niveaux d'anxiété: anxiété sociale et anxiété individuelle, et relation des différentes formes de la peur avec celles-ci. En même temps, ces distinctions et suppositions nous appartiennent et ne sont pas celles de Kastenbaum, qui place sa propre théorie à mi-chemin entre la phénoménologie et le pragmatisme: nous sommes incapables de voir plus que ce qu'on nous montre, ce jeu cognitif et social (voir Kastenbaum, 2003) et en fin de compte, on ne devrait pas faire de la théorie pour la théorie, mais dans le but de comprendre le comportement humain.

Pour fermer cette part consacrée aux différences entre la peur de la mort et l'anxiété de la mort, il nous faut nous contenter de l'approximation. Tous les chercheurs ne font pas la distinction entre les deux concepts, ou l'acceptent uniquement au niveau théorique, et la transgressent lorsqu'ils utilisent la peur et l'anxiété en synonymie partielle, choisissant la commodité d'exprimer la base commune des deux mots. Cependant, même dans cette flexibilité conceptuelle, nous pouvons faire certaines délimitations, mais seulement du point de vue de ce qui prédomine comme acception. Du point de vue de l'origine, en général, on associe la peur à l'extérieur (un déclencheur concret), et on accorde à l'anxiété la primauté de l'intériorité de l'être humain. Du point de vue de la capacité de former des sous-divisions, l'anxiété est vue plutôt comme monolithique, comme une matrice-type de la peur en général, tandis que la peur, de la mort mais pas uniquement, est perçue comme ayant la capacité de se diviser en fonction de l'objet sur lequel elle se focalise ou qui *sollicite* sa focalisation. Du point de vue du rapport normal/pathologique, généralement, on associe l'anxiété avec le pathologique, et la peur avec la normalité. C'est pourquoi, parfois, l'anxiété de la mort, comme par exemple chez Becker

(1973) ou Ariès (1977), a une connotation imprégnée d'accents négatifs. Ainsi, Ariès affirme que la peur de la mort dans sa forme aiguë, maladive, d'anxiété, est une acquisition récente de la culture occidentale, en étroite liaison avec le phénomène contemporain de négation de la mort. Au Moyen Âge, la mort suscitait exclusivement peur – la peur de ne pas mourir auprès de la famille, la peur d'une mort violente – sinon, la mort était douce, *apprivoisée*; à la place de l'anxiété actuelle dominait la résignation et même la familiarité avec laquelle la mort était reçue. Il faut préciser également qu'en ce qui concerne le degré d'intensité, l'anxiété est perçue, dans l'absence d'une psychologie personnelle ou sociale maladive, comme l'accentuation de la peur.

Revenons maintenant à l'autre distinction, minée par des forces centripètes, de collision, entre le tabou de la mort et la négation de la mort. Nous parlions de l'interdiction de la mort, qui apparaît sous la forme du tabou dans l'acception freudienne, et nous observions la distinction entre, d'un côté, le refoulement, en l'occurrence ici, d'une peur plate, dépourvue de contenu et, de l'autre, la peur qui devient chez Ernest Becker (1973), anxiété, renvoyant sémantiquement à la compréhension de sa propre mortalité. La négation de la mort ne distingue pas, comme principe, le tabou de la mort du *déni de la mort* (*the denial*): dans les deux cas il s'agit d'un mécanisme de défense qui se déclenche, mais qui les sépare manifestement – quoique, comme nous aurons l'occasion de le montrer, assez problématique – en fonction de la manière dont il s'applique dans un cas ou dans l'autre. C'est le tabou qui est généralement vu comme naturel, dans le processus de «tabouisation» de la mort, la négation étant directement proportionnelle avec la peur de la mort, tandis que le déni de la mort est une radicalisation de la négation, dans la direction d'une perte de la réalité, perte qui risque d'être totale. La négation comprise dans le déni de la mort est mise en relation – pas explicitement, on n'en fait pas une théorie, on peut l'observer lors de l'utilisation du mot dans des contextes qui décrivent le processus de négation totale ou de refus de la mort; même chez Becker le mot employé n'est plus *peur*, mais *anxiété* – qui, nous l'avons déjà observé, a tendance à revêtir une négativité psychologique évidente. Ainsi, vu le fait que l'anxiété est la peur de la mort du soi, menace ressentie comme déstabilisante, son refoulement, en tant que mécanisme de protection, doit être d'autant plus puissant, et doit arriver jusqu'à l'élimination de la mort de l'espace social ou culturel et, ce qui est, d'une certaine façon, encore plus étrange et inexplicable, de l'individu même.

La difficulté, comme nous pouvons l'observer dans les analyses ci-dessus, concernant la distinction anxiété – peur consiste dans le fait

qu'une telle approche présente des fragilités. Dans un premier temps, une fragilité de construction, parce que, parmi les concepts qui entrent ou ont tendance à entrer, par association, dans l'idée de tabouisation, respectivement de refus de la mort, nous ne pouvons pas ignorer les précarités sémantiques, de définition, la convention sur celles-ci n'étant nullement unitaire. On remarque ensuite, une fragilité de logique. Ce qui sous-tend cet arrangement théorique, c'est le principe physique des actions réciproques: un corps agit avec une force, appelée action, sur un autre corps, et en même temps cet autre corps lui répond avec une force d'intensité égale, mais de sens opposé, appelée réaction. À l'action correspondrait l'anxiété, et à la réaction, le refus de la mort. Mais cette vision est assez inconsistante surtout parce qu'elle essaie de transcrire un modèle fonctionnaliste dans une région des nuances. Il serait peut-être plus logique, du moins possible, que l'anxiété de la mort, connotée surtout négativement: maladive, exagération, n'ait pas la capacité de générer un refus a-culturel de la mort aussi puissant qu'Ariès le réclame, et qu'elle ne soit contenue que dans une petite proportion par le refus de la mort. Finalement, qui produit cet incroyable refus de la mort et comment, puisqu'il ne peut pas être l'émanation directe de l'anxiété de la mort? Ainsi avons-nous éliminé de l'équation le troisième terme, duquel nous sommes partie, à savoir, la culture. Pour mieux saisir les pièges des distinctions nettes, nous devrons imaginer notre système comme formé de deux relation triadiques et cycliques: peur – tabou – culture, respectivement, anxiété – refus – non/quasi-culture, plutôt qu'un système de deux oppositions. Si la peur est coupable pour la naissance du tabou, et celle-ci constitue un facteur générateur de culture (Spandonis, 2010, p. 1005), il est tout aussi vrai que, finalement, la culture influence, à son tour, la réception de la mort à l'intérieur des communautés humaines. En essence, c'est cela que nous pouvons extraire des écrits de Simmel (1988) et que notre étude se propose de montrer dans cette partie. En simplifiant, la peur de la mort – relaxée, modérée, non-anxieuse – entre, par le tabou, dans la culture et imprime certaines caractéristiques de celle-ci. Simultanément, la culture construit et façonne la peur de la mort, assurant l'équilibre du système.

La situation est similaire pour l'anxiété. Supposant qu'un refus de la mort puisse également donner naissance à une culture – encore qu'elle soit appauvrie ou à une *non*-culture, mais qui a un sens différent de celui qu'on lui donnait normalement[1] – où la mort est réduite, presqu'*effacée* (Sabater, 2010, p. 310), alors les principes de cette culture vont répercuter

[1] La plupart des chercheurs signalent le fait que la mort est un élément définitoire et fondamental pour la culture. Une position radicale nous trouvons chez Zygmunt Bauman (1992). Selon le sociologue anglais sans mort, il n'y a pas de culture.

sur l'anxiété, la conséquence naturelle, attendue, dirions-nous, étant sa décontraction, puisque, finalement, son objet, même si indéterminé, s'avère être (non)culturellement une illusion. Comme Michel Picard le souligne aussi: «la mort est toujours déjà culturelle» (Picard, 1995, p. 36). L'effet que la culture devrait avoir sur l'anxiété, dans cette logique, est un effet de détente, de libération par rapport à une énergie négative qui n'a plus de sens. Nous pouvons exprimer les choses autrement aussi: si l'anxiété justifie un refus de la mort, donnant naissance à un type particulier de culture, une culture avec *non*, une culture très différente par rapport à celle d'autrefois, cela n'explique pas pourquoi cette non-culture, où la mort n'a plus aucune valeur d'échange (voir Baudrillard, 1977), active une peur de mort extrême, pourquoi l'individu ne s'animalise pas en l'absence d'une culture de la mort et ne revient pas à une peur basique, liée directement aux facteurs de danger potentiel, extérieurs et immédiats. Nous n'allons pas approfondir davantage ces questions, puisque nous allons nous occuper du refus de la mort, plus en détail, dans la partie suivante de ce chapitre. Mais, il semble qu'associer l'anxiété avec le refus de la mort – dans un sens paradigmatique – n'est pas très indiqué. En outre, si nous pensons au fait que l'anxiété de la mort a été un des étendards importants sous lequel les philosophies et les mouvements existentialistes ont déployé leur existence et réception, selon certains en exagérant ses obsessions de la mort, comme nous allons avoir l'occasion de le discuter pleinement tout au long de ce travail, cet attachement conceptuel de l'anxiété de la mort et du refus de la mort semble assez bizarre.

Outre son contenu effectif, d'anxiété ou de peur, le tabou de la mort comporte quelques autres particularités qui peuvent être mises en évidence. Louis Vincent Thomas précise que le tabou doit être compris comme une mise à distance, comme un refoulement et que, en termes psychanalytiques, il se trouve sous le signe de la névrose, tandis que le refus implique le fait d'ignorer, presque complètement, la réalité traumatisante de la mort, de sorte que le rapport au mort se fait toujours comme s'il s'agissait d'une personne vivante, pendant que la réalité de la mortalité de l'être est radicalement occultée. Le refus de la mort est, en termes psychanalytiques, sous le signe de la psychose (Thomas, 1996, p. 44). Ruth Menahem surprend similairement la mutation qui est survenue dans la culture occidentale: «En transportant les concepts psychanalytiques à l'explication des croyances collectives, on pourrait dire que, pour se défendre contre l'angoisse de mort on est passé d'un mécanisme de défense névrotique, le déplacement, à un mécanisme psychotique, le déni» (Menahem, p. 1973, 60; voir aussi Laplanche & Pontalis, 1969; Baudrillard, 1977). Le tabou de la mort est continu dans le temps, mais

s'ouvre vers l'acceptation de la mort. Cela veut dire qu'il y a toujours des circonstances où le tabou se déchire partiellement pour faire place à la mort, sur un plan immédiat, lorsque l'interdit devient alors distance, différence pure, mais il perd la partie qui dissimule ce fait. Le refoulement est un glissement dans un état de conscience diminuée, dans une visibilité sans stridence, qui ne rivalise pas avec la réalité, elle lisse seulement ses aspérités et la rend acceptable. À la différence du tabou, le déni de la mort essaie, paraît-il, de mettre en circulation une réalité concurrentielle de la réalité effective, qu'il a tendance à altérer. Le tabou a donc une liaison indissoluble avec l'acceptation. Le déni de la mort serait ce tabou duquel on ne peut plus sortir, qui implique une négation totale, il n'est pas une descente du conscient dans l'inconscient, ou un mouvement qui a des bénéfices – que ce soit au niveau du fonctionnement individuel, collectif, social ou culturel – c'est-à-dire qu'il ne supprime pas la paralysie générée par la peur, mais superpose de manière forcée une réalité nouvelle sur une réalité primaire. Cependant, il est peu probable, comme Robert Kastenbaum le montre, que ce déni massif, psychotique, soit possible autrement que dans les maladies psychiques (Kastenbaum, 1977/2007, p. 24).

Kastenbaum ne pose pas le problème en termes de tabou et déni/refus de la mort, mais cherche à discerner entre la négation (dans une acception élargie, qui incorpore tant le tabou que le refus, tout en s'approchant plutôt du sens que nous donnons au refus de la mort) et l'acceptation en soulignant que: «L'acceptation et la négation sont employées dans une variété de façons et, parfois, leurs significations deviennent si opaques qu'elles nous induisent en erreur plus qu'elles nous aident.» (Kastenbaum, 1977/2007, pp. 22-23). Le déni est, au fond, une stratégie, voire un répertoire de stratégies par lesquelles nous contrecarrons la pensée et la peur de la mort, de la sélectivité des réponses jusqu'à la résistance. L'acceptation de la mort se constitue elle aussi selon un répertoire de stratégies. Mais Kastenbaum montre qu'une étiquette négative a été mise sur la négation qui ne lui accorde pas un rôle stratégique dans la vie interpersonnelle et intrapsychique humaine. La négation de la mort, tout comme l'acceptation ne peuvent toucher le pôle absolu que très rarement. Le plus souvent, ils s'entrelacent et forment des moyens individuels et collectifs de confrontation avec la réalité extrême de la mort. Dans ces considérations, Robert Kastenbaum s'avère moins idéologique ou nostalgique que les autres chercheurs de la mort, choisissant de démasquer une terminologie osseuse qui ne correspond pas à la relativité et aux fluctuations des attitudes humaines devant la mort.

Une fois arrivée à ce point, ayant examiné la manière avec laquelle la peur de la mort s'articule comme déni/refus et tabou – une partie qui, en raison du fait qu'elle se focalise sur la réception du problème de la peur de la mort, aurait pu également être incluse dans la partie suivante, où on discute la prémisse méta-fonctionnelle de la mort – il est nécessaire de nous arrêter pour investiguer davantage, et cette fois-ci sans la pression d'une terminologie et des concepts juxtaposés qui brouillent la réalité désignée, le déni comme axe sur lequel la culture construit et est construite par la mort. Ainsi, nous allons apporter des élucidations supplémentaires à nos propres prémisses, dont les racines se trouvent déjà ancrées, en grande proportion, dans les écrits de Georg Simmel. Pour rappeler les propos de notre démonstration, il s'agit de prouver qu'il existe une dominante thanatique de la culture et une ossature culturelle puissante de la mort. Cependant, nous allons accorder une attention plus grande au processus de négation culturelle, qui sera notre fil conducteur dans cette démarche.

Le déni culturel de la mort peut paraître bizarre et même fragile du point de vue logique, mais il s'agit seulement d'une impression due à sa structure compliquée et polyédrique. D'un côté, la mort n'est pas un simple rouage de la culture, mais, et ici nous risquons de nous répéter, son axe organisateur. Nous dirions même que, plus qu'un simple axe, la mort est le court-circuit qui se produit entre la culture d'aujourd'hui, d'hier et de demain. Autrement dit, la mort est la région aveugle à elle-même et productrice de réflexions, la région où la culture se rencontre elle-même. Mourir, affirme Patrick Baudry, «place toujours les cultures face à elles-mêmes» (Baudry, 2004, p. 894). Dans cette perspective, la négation de la mort est l'immersion du contenu autonome de la mort dans le magma du sémantisme et dans le rôle pragmatique de la culture. D'un autre côté, à cette facette de la négation culturelle de la mort, munie d'une fonction de réflexion, on ajoute une facette où la négation de la mort apparaît comme une opacification quelconque de la relation culture – mort. C'est une facette qui, en réalité, résulte du cumul de deux types de négation. Avant toute autre chose, on peut parler de la négation culturelle de la mort en tant que réalité coupée de celle de la vie,

> *l'enjeu culturel fondamental est de comprendre que la mort se situe dans la vie. C'est-à-dire que l'idée de mort ne peut se fabriquer qu'à partir du refus de la mort comme fin, et de la construction culturelle de ce refus qui suppose de convertir l'innommable ou le non-représentable en mouvement, en dynamisme qui porte jusque dans le dynamisme de la vie même. (Baudry, 1995, p. 134)*

La construction culturelle harmonise la mort et la vie, imposant à la première les rythmes de la dernière. La mort comme fin est surclassée par la mort-idée, même si le pluriel est encore plus correct: les idées concernant la mort, qui insèrent la mort au milieu de la vie, lui accordant le statut de revers inséparable de la vie. Le sens principal de la mort, celui d'annihilation complète de l'être humain, est démonté et reconstruit à partir des significations qui évitent la non-signification de l'annihilation. En conséquence, conformément à une telle optique, cette négation de la mort est une négation plutôt sémantique que structurelle, parce qu'on part du (non)sens de la mort pour seulement ensuite assister à la mutation structurelle, par l'insertion de la mort dans la vie. Puis, nous pouvons identifier comme ingrédient de l'opacification un autre type de négation culturelle, qui, au premier regard, peut sembler en opposition avec le précédent, alors qu'en réalité il le complète: la négation culturelle de la mort comme composante effective de la culture: «Contrairement à une idée reçue, le rituel ne permet pas "d'apprivoiser" la mort. À l'inverse, il met en scène le refus culturel de la mort, ou disons plutôt le refus, essentiel à la culture, d'intégrer la mort» (Baudry, 1999, p. 66). Certes, dit Jean Duvignaud, «la mort est masquée, et masquée par l'ensemble des symboles et des rites que les sociétés inventent pour s'opposer à la destruction de leur existence» (Duvignaud, 1991, p. 19). Cette fois-ci, la négation est d'abord structurelle: la mort n'a pas lieu dans la culture, puis, la négation sémantique exercée par la mort – rien à partir d'elle n'a de sens – ne se convertit pas dans une négation de la négation.

En conclusion, nous pouvons observer que l'examen de ces types de négation culturelle de la mort convergent vers l'idée que l'acceptation culturelle de la mort n'est pas celle de la mort toute nue, mais suppose l'institution d'un rapport entre la mort et la vie, entre la mort et la culture. D'ailleurs, il suffit de nous rappeler que la mort entre dans la culture par la peur qu'elle provoque et par la réalité difficilement tolérable du cadavre, pour observer le fait que nous y retrouvons les premiers signes de la négation, qui se multiplient par le tabou ou même le refus de la mort. Mais, en même temps, nous pouvons constater la proximité fonctionnelle de la négation et de l'acceptation. Le déni existe ou se constitue en vue de l'acceptation et réciproquement, l'acceptation est ou a tendance à se transformer en négation, comme nous allons le voir dans la partie suivante de ce chapitre, particulièrement intéressant étant l'analyse de la critique que Patrick Baudry fait de la mort apprivoisée et du refus de la mort, dans l'acception de Philippe Ariès ou, plus encore, dans celle de ses adeptes.

1.4. Les constructions d'immortalité symbolique

Le temps est venu de détailler – de manière plus étroite que jusqu'à présent – ce que résulte plus exactement de cette négation culturelle de la mort. Dans la partie de la négation qui correspond à un degré élevé d'acceptation (apparent ou non) ou, dans la terminologie usitée par nous: de l'entrée de la mort dans la culture ou de la dimension thanatique de la culture, elle donne naissance à des produits culturels comme les rites, les coutumes, les croyances, les mythes ou les religions, produits majoritairement attitudinaux, mais aussi à des produits réels, qui forment un système funéraire développé et varié. Dans la partie liée à une négation plus prégnante et qui correspondrait, en grandes lignes, à la dimension culturelle de la mort, les produits culturels générés sont des constructions d'immortalité, comme les appelait Momeyer (1993). Ces constructions d'immortalité restent, cependant, raccordées à la réalité de la mort[2]. Dans cette direction, de la relation conscience de la mortalité-immortalité, Jacques Derrida observe qu'elle n'est pas symétrique, même si la pensée de l'immortalité est une conséquence de la mortalité effective. Jamais, affirme Derrida, l'immortalité, même dans sa forme *légère*, de croyance dans une survie ou un retour, ne réussira à annuler la mort et la mortalité, justement parce qu'elle dérive de celles-ci. De plus, elle les confirme et les institue exactement au moment où elle essaie de les nier ou de s'y opposer (Derrida, 1996, p. 103). Structurellement, l'immortalité entre dans la composition de la culture et de la société, de l'esprit même, et se trouve sur la place du terme antinomique de force égale, mais, si nous pensons bien, il s'agit d'une position purement théorique, une position qui, selon son programme, ne fonctionne que de façon limitée.

Certains chercheurs de la mort ont formulé plusieurs modèles de constructions d'immortalité – mettant en évidence justement l'idée que ces immortalités sont pauvres, du point de vue ontologique, mais fonctionnent très bien au niveau de l'auto-illusion sociale et individuelle – tandis que, dans d'autres occurrences, ils ont contribué au renforcement de ces constructions d'immortalité symbolique, indice du fait que l'œil supérieur des théories est discontinu et il arrive fréquemment que celui-ci saisisse la réalité dans la même proportion que le regard primaire qui découvre cette réalité telle quelle[3].

---

2 Comme Edgar Morin le montre lorsqu'il explique la différence amortalité-immortalité. Voir plus haut.

3 Les exemples sont nombreux. Démasquant le caractère de construction de certaines formes d'immortalité, intensément véhiculées culturellement et socialement, les chercheurs peuvent tomber dans d'autres. Par exemple, Robert Kastenbaum dans son livre, déjà cité,

L'immortalité comme produit culturel actif de la mortalité

Augustin Dercrois, synthétisant les leçons des découvertes anthropologiques et archéologiques des tombes et rites funéraires qui accompagnent l'humanité depuis des temps immémoriaux, comme un fil rouge, précise que l'homme est le seul animal conscient de sa finitude, et qui se définit par son aspiration vers l'immortalité, un des critères principaux de démarcation entre lui et son voisin évolutionniste, le singe (Dercrois, 2010, pp. 556-558). L'auteur considère que l'immortalité pourrait être partagée en deux grandes catégories: l'immortalité absolue – spécifique pour un être né, mais qui ne meurt plus/pas – et l'immortalité relative – qui se confond avec l'idée de perpétuation de l'identité propre et de persistance, dans une certaine forme, de celle-ci. Pour l'immortalité absolue, Dercrois considère comme représentatif le modèle morinien dual de l'immortalité: par l'existence d'un double immatériel, qui survit au corps et par la mort-renaissance ou la résurrection que beaucoup de religions ont prêchée. Les deux branches du modèle d'immortalité, décrit pas Edgar Morin, (1976, pp. 123-172) dans son livre fondamental, *L'homme et la mort*, ont été, observe Dercrois (2010, p. 556), des pierres de fondation pour la consolidation des systèmes religieux, les sous-catégories du modèle fusionnant dans certains cas, comme dans la religion catholique[4]. Quant à l'immortalité relative, Dercrois marque le postulat kantien de l'immortalité humaine comme nécessaire à la raison humaine et le renoncement à l'affirmation catégorique de l'immortalité de l'âme comme un des points historiques qui diagnostique, au niveau théorique, le passage de l'immortalité absolue vers l'immortalité relative, passage dû au matérialisme européen qui commence à se développer à partir du XVIIIe siècle. L'immortalité se relativise et on va aller la chercher de plus en plus dans l'immanence. Elle s'éloigne progressivement des transcendances résistantes et de celles qui sont déjà écartées. De l'immortalité relative à la *bulle d'immortalité provisoire* – le syntagme de l'auteur (Dercrois, 2010), il n'y a pas un long chemin à faire. Ce provisorat d'immortalité est de plus

---

Death, Society, and Human Experience (1977/2007), quoique attentif avec le concept de la mort et avec les opérations de symbolisation qu'on exerce continuellement sur elle, à la fin du livre, il met en circulation, faisant référence strictement à lui-même, la mythologie de la survie à travers les descendants et aussi l'immortalité inversée de la nature: plus exactement, l'apocalypse de l'extinction universelle de toutes les espèces. Un autre exemple est celui de Jean Ziegler. Conscient que la mort relève de la nature, tout comme elle relève de la culture, et démasquant l'accentuation du tabou de la mort à différents niveaux sociaux, il articule ses propres convictions dans le sens d'une mythologie de la nécessité de la mort: sans mort il n'existerait pas de liberté, sans mort il n'existerait pas un dynamisme de la culture (il serait impossible que d'autres individus humains naissent à l'infini).

[4] Dans la religion catholique, mais aussi dans celle orthodoxe, le principe de l'immortalité de l'âme rencontre celui de la résurrection totale, corps et âme.

en plus préféré, au détriment d'autres types d'immortalité, au fur et à mesure que les recherches et les découvertes scientifiques concernant la prolongation de la vie peuvent nous fournir du matériel et de nouvelles illusions dans ce sens. Dercrois accorde une grande attention aux théories et découvertes génétiques qui gardent l'ancien instinct de reproduction animant depuis toujours l'espèce humaine et raccordent l'homme aux autres espèces, à la nature, mais elles détournent cet instinct vers la perpétuation assistée technologiquement. Cette dernière n'implique pas nécessairement les descendants, mais la réplication de la même identité biologique ou, plus simplement, une jeunesse qui dure plus longtemps. L'auteur voit ces nouvelles tendances – technico-scientifiques – de configuration de l'immortalité comme une fronde contre l'humanisme institutionnel et son objet principal, qui est pourtant érodé: l'âme (Dercrois, 2010, p. 558).

Ruth Menahem, dans son livre de 1973, avance le concept sociopolitique de *mythologies* (Menahem, 1973, p. 50). Les mythologies diffèrent de la religion et s'approchent plus du concept de mythe, ayant le rôle d'organiser, de différentes façons, les défenses collectives devant la mort. Leur fonction est de maîtriser le trouble généré par l'angoisse de la mort, d'humaniser la mort – c'est-à-dire de la calquer sur le modèle de la vie, lui imprégnant les *rythmes* de celle-ci – et d'assurer la cohérence et la force du groupe dans lequel s'exerce cette angoisse. Parmi les mythologies occidentales, l'auteur identifie la mythologie bio-sociale de la continuité du groupe, la mythologie de la nature et la mythologie des œuvres artistiques. Elle met en exergue le caractère de construction culturelle, montrant que, par exemple, dans le cas de la première mythologie occidentale, on peut confronter ce que celle-ci cherche à revendiquer: le droit, voire l'obligation d'avoir des descendants, avec une réalité indéniable, celle de la surpopulation. Nous pouvons confronter également le mythe de l'immortalité à travers l'œuvre d'art avec la possibilité d'une destruction nucléaire qui ferait tabula rasa de toute la culture artistique cumulée au cours de l'histoire. Ce qui est très intéressant, c'est que Ruth Menahem place le refus même de la mort, en tant que paradigme des attitudes collectives devant la mort, parmi les mythologies d'immortalité. Cette mythologie, très en vogue dans la société occidentale, jaillirait, en principal, de la diminution du pouvoir de la religion d'offrir des succédanés d'immortalité, autrement dit, de son pouvoir de négation. Ainsi, «la mythologie actuelle est basée sur un déni de la mort: l'homme n'est pas mortel ontologiquement, s'il meurt c'est par accident, c'est parce qu'il n'a pas encore découvert le moyen de guérir toutes les maladies» (Menahem, 1973, p. 59).

Robert Jay Lifton considère que l'immortalité symbolique est une dominante importante de la culture en général, étant donné le fait qu'elle se constitue comme une réponse face à la peur de la mort, peur innée et omniprésente (Lifton, 1974). Il identifie cinq grandes catégories qui dépassent la validité stricte de la culture occidentale. 1) L'immortalité biologique – la survie dans les enfants, par le «nom», 2) l'immortalité théologique – la variété d'immortalités mises à disposition par les imaginaires religieux, 3) l'immortalité naturelle – les cycles de la nature, la répétitivité de la nature comme transcendance de l'être humain, 4) l'immortalité créative – par la production d'œuvres d'art ou scientifiques originales, et, la dernière, 5) l'immortalité expérientielle – qui est contenue tant par les états altérés de conscience, que par les moyens de sortir du temps: vacances, fêtes, congés, qui sont encouragés par la société avec l'intention de créer un sentiment de bonheur à l'intérieur du groupe.

Zygmunt Bauman (1992) montre que l'immortalité fait partie de la culture justement parce que la mort, dénuée de contenu – dans la perspective morinienne que Bauman emprunte, tend à être dépassée dans le cadre des activités humaines, afin d'explorer et de construire la transcendance qui dilate ses marges. Aussi, l'immortalité complète la mortalité, et toutes les deux représentent des stratégies de vie pratiquées en même temps, à différents degrés, ou alternativement (Bauman, 1992, p. 9). Ce qui est sûr, c'est que pour Zygmunt Bauman la mortalité, aussi bien que l'immortalité sont faites par l'homme et, le plus important, sont *administrées* par lui. Par contre, dans le cas de la mortalité le rôle de bouclier est plus marqué. Théoriquement, tout élément incorporé d'une certaine façon dans la vie humaine peut atteindre le stade d'immortalité, contribuant à la propagation des constructions d'immortalité, mais, pratiquement, rien n'est véritablement immortel, dit Bauman (1992, p. 174). Françoise Dastur présente les choses similairement, mettant en évidence le rôle de l'immortalité pour la philosophie et la pensée en général. L'immortalité est un stratagème, inhérent, activé automatiquement par la pensée, avant même de se concrétiser dans une action socioculturelle proprement-dite. Ainsi, Dastur se demande de façon rhétorique si on «peut penser la finitude humaine sans l'opposer à une forme quelconque d'infinité» (Dastur, 2004, p. 923).

Que l'immortalité ait toujours représenté un grand défi pour l'humanité, cela est manifeste également dans la conception de Lucian Boia, qui comprend l'immortalité comme une «longévité aggravée» (Boia, 2006), le concept de longévité n'étant pas parfaitement identique avec celui d'immortalité, mais étant inclus dans celui-ci. Plus exactement, la longévité contient une coordonnée pragmatique prononcée, connotant le temps

nécessaire pour la quête d'une clé de l'immortalité. Aussi, dans *Quand les centenaires seront jeunes*, l'auteur dresse l'inventaire de diverses formes que l'humanité a utilisées comme clés d'accès dans la sphère de l'immortalité, parmi lesquelles nous retrouvons non seulement les formes de l'imagination pure, qui ont influencées indirectement la représentation sociale de la mort et de l'immortalité – la source de la jeunesse, l'âge d'or, etc. – mais aussi les formes de l'imaginaire qui se sont converties directement en actions: le cas de l'imaginaire postmoderne d'inspiration scientifique qui met en jeu des solutions claires pour l'obtention de l'immortalité: la cryogénisation, le clonage ou la robotisation, ou, dans le cas de l'imaginaire moderne, la religion de la santé aux normes bien statuées qui s'approprient asymptotiquement l'immortalité. Boia consigne le fait que l'imaginaire collectif a enregistré, modifié et influencé la manière dont on a construit les modèles d'immortalité au niveau social et culturel. Si nous étudions la perspective de Lucian Boia, nous sommes obligée également d'ouvrir les constructions sociales au domaine de l'imaginaire. Autrement dit, de signaler, explicitement, l'aspect dual des constructions symboliques de l'immortalité – et, dans un sens large, de toute autre construction en relation avec la mort: mortalité, peur de la mort, etc., et, en fait, de la construction sociale en général – le caractère simultané, social et imaginaire de celles-ci. Selon Boia, l'homme vit simultanément dans le plan de la réalité concrète, et celui de l'imaginaire, qui sont distincts mais entre lesquels il existe une communication permanente (Boia, 2006). Lucian Boia identifie trois grands axes dans la construction sociale et imaginaire de la longévité: le premier axe renverrait à une transcendance parfaitement externe de l'individu, le prototype de celui-ci étant le message des religions traditionnelles. Le deuxième axe, social par excellence, est celui de grands projets collectifs, tandis que le troisième est associé aux grands projets épuisés.

Les critiques qui peuvent être apportées à ces constructions d'immortalité sont nombreuses. Mais elles ne devraient pas concerner leur motivation ontologique, l'humanité ne pouvant pas faire face à la mort sans elles, ni leur légitimité dans la culture, qu'elles enrichissent, de laquelle elles participent, mais seulement leur caractère absolu. En ce qui nous concerne, nous ne nous proposons pas une critique, mais plutôt une dé-construction et une mise en évidence de la précarité flagrante de leur statut. Sans prétendre à l'exhaustivité, puisque le domaine de l'immortalité nécessiterait un travail aussi ample que le sujet même de la mort, nous allons nous occuper de certaines de ces constructions, prouvant le fait que la mort, même dissimulée par l'immortalité, est toujours un fait de culture sur lequel l'humanité exerce

sa créativité, mais aussi ses rigueurs par l'application des normes ou contraintes implicites.

1.4.1 Les enfants

La continuité sociale de l'individu est une des constructions d'immortalité les plus puissantes. Elle peut être saisie aussi bien par rapport au passé, aux ancêtres, étant spécifique aux sociétés traditionnelles, que par rapport aux descendants qui *portent plus loin le nom* et se trouve être très liée à cette catégorie fondamentale de l'immortalité, saisie et décrite par Edgar Morin comme extrêmement répandue dans les religions et les croyances humaines, à savoir, *l'existence du double* (Morin, 1976, pp. 149-173). Certes, il existe aussi d'autres rapports qui mettent en fonction la mythologie de la continuité, de l'immortalité, elle peut se rapporter à un groupe plus large, comme par exemple, la nation (Bauman, 1992)[5], mais les descendants, et notamment les enfants, méritent une attention plus grande, parce que la nature et la culture y fusionnent, d'une façon extrême et paradoxale, loin d'être paisible, comme le bon sens social le veut actuellement[6]. D'un côté, avoir des enfants est une question de *prolongement corporel*, selon l'expression de Zygmunt Bauman, un prolongement qui est avant tout une question liée à la logique de la survie de l'espèce (Bauman, 1992, p. 90), mais qui toute seule est insuffisante pour assurer la continuation de la société, de la culture et de la civilisation humaine (Bauman, 1992, p. 104). Il est évident que, venant dans un monde organisé culturellement, les enfants vont devenir, à leur tour, les représentants de la culture humaine, ils seront soustraits de l'appartenance implicite à l'espèce, appartenance étroite et dominante et ils s'intégreront, comme parties constituantes, dans cet ample mécanisme de prolongement, qui n'est pas uniquement corporel. Dans ce contexte, le problème est de savoir quel est cet autre mécanisme culturel, antérieur à celui de la mise en culture de ceux qui naissent, par lequel un fait aussi naturel, comme la

---

5 Bauman discute du nationalisme comme mythe modern de l'immortalité.

6 Une analyse très rigoureuse de ce sujet devrait envisager également les formes dans lesquelles les enfants, la natalité et la maternité se sont reflétées et qu'ils ont reçues dans l'imaginaire humain au fil du temps. Il faudrait étudier tant les sources mythologiques que celles historiques. Il en résulterait une configuration avec de multiples lumières et ombres, avec des zones de signification stables, mais aussi des zones instables, moins perméables à la raison. Le côté de l'imaginaire responsable de ces aspects est bipolaire. L'enfant n'a jamais été seulement bon, nécessaire et un symbole de la continuité, ni le contraire. Lorsque la société se sert seulement d'un de ses pôles de signification, l'imaginaire tend à venger, par divers moyens, le pôle ignoré. Voir: (Delhauteur, 2010, pp. 559-561).

perpétuation de l'espèce, réussit à survivre à chaque époque, même dans la modernité tardive où on développe et on pratique à grande échelle le contrôle des naissances et de la fertilité (voir Le Breton, 2004, pp. 1549-1571; Le Breton, 1990/2008, pp. 271-322; Corbin, Courtine & Vigarello, chap. «Libérer les corps et les sexualités», 2006), et pourquoi l'être humain n'est pas prêt à y renoncer.

L'attitude concernant les enfants n'a pas toujours été la même. Freud, par exemple, a suscité une véritable indignation, dévoilant que la sexualité ne surgit pas chez l'enfant devenu adulte, mais qu'elle l'accompagne dès sa naissance. Cependant, Freud a maculé un monde qui, peu de temps auparavant, avait fait de l'enfant un symbole de pureté et de joliesse, promouvant la nécessité de l'investissement affectif avec celui-ci. Avant que le monde soit ordonné en fonction de ces deux nouvelles directions de valorisation de l'enfant, les choses étaient très différentes, comme Philippe Ariès le montre dans son travail dédié à l'enfant et à la vie familiale (Ariès, 1975). L'enfance n'existait pas à l'époque médiévale, quand les enfants étaient habillés comme des adultes miniaturisés et participaient aux mêmes activités que les adultes. Ils ne vivaient pas dans un monde du jeu, mais dans celui du travail, de sorte que les enfants très jeunes, de 7-8 ans, aidaient leurs parents ou quittaient le toit parental pour toujours et s'en aller travailler ailleurs. C'est à peine au XXe siècle qu'on voit apparaître l'idée d'une différence profonde entre les enfants et les adultes, une différence au respect de laquelle veillent des programmes spéciaux conçus pour les enfants et des idées militant pour leurs droits et empêchant les contraintes liées au travail[7]. L'amour pour les enfants est lui aussi une acquisition tardive de l'humanité, du moins dans la forme explicite et manifestante sous laquelle nous le connaissons aujourd'hui.

Mais si nous pouvons dire que l'attitude face aux enfants n'a pas toujours été constante, nous pouvons aussi dire que la possibilité de décider en ce qui les concerne, l'enjeu qu'ils représentent pour le monde en général, pour l'individu et la famille en particulier, n'a pas toujours eu les mêmes valeurs. Comme nous l'avons mentionné un peu plus haut, dans un passé pas si éloigné, les gens n'avaient pas la possibilité de décider (Giddens, 2006) d'avoir ou non des enfants, ils pouvaient éventuellement limiter leur nombre par des moyens très risqués. Cette discordance entre la possibilité/impossibilité d'avoir des enfants et l'attitude sociale envers eux, comporte un certain intérêt. Si les enfants n'étaient pas désirés, s'ils ne provoquaient pas l'amour ou la satisfaction familiale implicite, il est

---

[7] Pour plus d'informations sur le rapport enfant-famille, enfant-société, sur les changements majeurs survenus à l'époque contemporaine voir: (Giddens, 2006).

étrange que, au moment où on aurait pu renoncer à eux, la plus grande partie de la population ne l'ait pas fait. La plupart des couples, et pas seulement, ont toujours des enfants, et en dépit de l'individualisme croissant et des mouvements féministes – certains clamant le droit de la femme de se dissocier, dans la pratique et l'imaginaire social, de son rôle périphérique et occasionnel de mère[8] – l'humanité semble tenir énormément à cette perpétuation de l'espèce. Il faudrait donc explorer plus en profondeur ces réalités.

Dans le contexte des affirmations précédentes, le désir d'avoir des enfants, au moins de nos jours, semble paradoxal. D'ailleurs, le mot *paradoxe* entre dans le titre que Paul van Tongeren donne à son article qui traite de ces questions: *Le paradoxe de notre désir d'avoir des enfants* (notre trad., Van Tongeren, 1995, pp. 55-62). L'auteur considère qu'avant d'avoir des enfants, tout le monde devrait se poser les questions suivantes: pourquoi je désire cette chose, qu'est-ce que je cherche à obtenir, qu'est-ce que cela veut dire, en essence, avoir des enfants ? Questions qui passent rarement par l'esprit de ceux qui décident de concevoir un enfant. De plus, la relation parents-enfants n'est jamais bijective. Van Tongeren, souligne que, même si la Bible demande aux enfants de respecter leurs parents, à l'époque moderne, l'amour est imposé socialement seulement dans la direction parent-enfant. Il s'agit d'une relation exceptionnelle qui ne ressemble ni à la relation entre deux partenaires de vie – qui est contractuelle – avec un haut degré d'objectivité, ni à aucune autre. Il n'y a pas un véritable choix de l'enfant – du moins globalement – quoique, déjà, dans la contemporanéité, cet aspect s'enrichisse de plusieurs nuances[9] – on ne choisit pas un enfant au détriment d'un autre, l'amour pour l'enfant est gratuit et plus fort que d'autres formes de ce sentiment: l'amour pour les parents, pour le partenaire. L'amour pour son propre enfant ne survient pas d'un amour pour tous les enfants[10], et la mutualité n'est pas un trait de la relation parent-enfant, mais c'est justement ici que l'auteur voit le noyau de l'amour *véritable*, qui, nous dit-il, est réel aussi longtemps qu'il

8 Un regard succinct mais, clair sur la féminité de la mère et la maternalité de la femme: (Delvaux, 2010, pp. 674-675).

9 Le fait que, de nos jours, le début de la relation parent-enfant est soumise en grande mesure au contrôle, contribue à l'accentuation du désir d'avoir des enfants, qui, en fin de compte, n'est qu'une illusion de la perpétuation d'un soi imaginaire, latent peut-être, dans la vie proprement dite de l'adulte.

10 Même dans ces circonstances, il existe, de nos jours, une attitude très marquée de la société occidentale, de valorisation massive de l'enfant et même de l'enfance – un des signes les plus proéminents étant la transformation ludique de toutes les activités humaines. Sur l'infantilisation de certains segments de la société contemporaine, voir: Baudrillard, 1981; Sartori, 1997; Lipovetsky, 2006; Debray, 2008; Neiman, 2016.

ne cherche pas de bénéfices. Par l'attribution d'un sens hybridé, romantique-chrétien-étique à l'amour non-réciproque des enfants, cette appréciation de l'auteur est un des cas, dont nous parlions au début de cette partie, de contribution à la construction parallèle d'autres ou des mêmes mythologies d'immortalité que celles avouées comme telles. Dans cette situation, il y a un paradoxe de deuxième degré qui se met en fonction, un autre paradoxe que celui dont parle l'auteur. Loin de nous l'idée de blâmer celui-ci, qui réussit à mettre en évidence des aspects très intéressants sur ce que cela signifie d'avoir des enfants. Et, dans tous ces aspects, le paradoxe résiste et il est puissant. Même après l'écroulement d'un mythe très fort selon lequel ceux qui ont des enfants vivent plus longtemps que les autres – probablement d'influence durkheimienne – le désir d'avoir des enfants reste *fervent* (Van Tongeren, 1995, p. 59). Cela est dû au fait que dans le paradoxe d'avoir des enfants, dans un plan moins visible, il y a une structure d'immortalité symbolique. Le lecteur pourrait penser que nous avons fait tout ce détour pour arriver à une banalité crasse, à une évidence. Mais, outre cette vérité accessible, nous cherchons à apprendre comment cette structure est organisée et en quoi elle consiste. Paul van Tongeren répond ainsi: «Mon enfant est la transcendance qu'il y a en moi. Mon enfant est la transcendance immanente par excellence» (notre trad., Van Tongeren, 1995, p. 60). Aussi, avoir des enfants, malgré les inquiétudes et les difficultés, et même malgré la diminution du nombre d'années vécues, confère la sécurité intime d'une région de l'existence, d'un espace de l'être, qui ne peut pas être habitée en permanence – l'enfant, quoiqu'il m'appartienne plus que toute autre chose de ce monde, dans l'optique de l'auteur, n'est jamais identique, permutable avec *moi* – mais que le parent peut traverser, connaître et placer dans l'immédiate proximité de la réalité propre.

Parler de la réalité nous offre l'occasion de passer à un autre modèle explicatif de l'immortalité symbolique à travers les enfants. Dans leur livre fondamental, non seulement pour la sociologie, mais aussi pour les disciplines humanistes en général, Peter Berger et Thomas Luckmann expliquent que le sentiment de réalité objective est plus accentué pendant l'enfance, lorsque le langage est considéré comme naturel et l'organisation sociale et culturelle du monde ne dévoile pas encore son caractère de conventionalité (Berger & Luckmann, 1966/2012). Les parents prennent part à cette première consolidation d'une réalité objective, l'encourageant par une éducation qui ne laisse pas beaucoup de place aux choix, mais dirige et façonne massivement la palette d'actions réelles et possibles de l'enfant. De plus, les parents vont être, à leur tour, affectés par la manière dont ils agissent sur leurs enfants, de sorte que le processus de

transmission des informations et des valeurs socioculturelles, le processus d'éducation, contribue largement à la construction de leur sensation de réalité, par ce que les auteurs appellent effet de miroir (*ibid.*). Les parents ne sont pas engagés seulement dans un processus de recommencement, en élevant leurs enfants, mais aussi dans un processus d'explication des lois et des contenus de la réalité. La réalité massive, focalisée sur les premières étapes de la vie humaine a également le mérite de détourner l'attention des parents de la pensée de la mort et de ses dérives – diverses craintes, la peur de vieillir, etc. En conséquence, il n'est pas exagéré de comprendre la consolidation de la réalité aussi dans le sens d'un renforcement contre les objets et les réalités fantomatiques, parmi lesquelles la plus raréfiée est la mort. Concernant cette interprétation, il faut ajouter que, si dans l'imaginaire humain quotidien, avoir des enfants correspond à une sorte d'opposition à la mort, Sylvie Jaudeau a raison de dire: «Plus on porte attention à notre première naissance au monde, plus on néglige notre naissance, symétrique, à l'autre monde.» (Jaudeau, 2007, p. 101). En exagérant un peu, lorsque le désir d'avoir des enfants se transforme dans une paradoxale obsession contemporaine, nous pouvons présumer que celle-ci est un symptôme du déni de la mort, une tentative de ne pas assumer culturellement la mort.

Des théoriciens comme Berger et Luckmann ou Paul van Tongeren, expliquent largement cette construction d'immortalité. Au contraire, Ronald de Souza (2004, pp. 1451-1467) ne se propose pas d'aller dans la direction d'une compréhension avec des nuances empathiques, mais de réaliser une critique assez virulente de l'immortalité symbolique à travers les enfants, frôlant, dans les profondeurs de sa conception, les théories freudiennes qui tracent des liaisons entre la sexualité et la mort[11], et, manifestement, l'auteur s'appuie sur les découvertes et des théories biologiques et génétiques. Procréer c'est mourir. À tous les niveaux. La réalité microscopique, des cellules qui meurent au moment de leur division est valable aussi au niveau macroscopique. Mais, parce qu'à ce dernier niveau il pourrait y avoir des réactions de réfutation de la loi de la perpétuation de l'espèce, on met en fonction une série d'illusions qui mythologisent, ou, autrement dit, construisent l'idée contraire, d'une immortalité qui pourrait s'obtenir par la participation, librement consentie, à ce processus. Outre la mort, l'homme a réussi à combattre, en grande proportion, tous les autres aspects ainsi dits *naturels*, auxquels il a essayé de s'opposer. D'ailleurs, nous l'avons vu, et nous le verrons encore,

---

[11] En ce sens, le complexe d'Œdipe est le noyau qui réunit aussi bien l'Éros: l'attraction pour le parent de sexe opposé, que le Thanatos: le désir de la mort des parents.

l'une des caractéristiques les plus puissantes de la culture est celle de se situer en opposition active avec la nature. Il s'en suit que, l'idée simple ou simplifiée conformément à laquelle donner naissance est un fait naturel, ne représente pas, en soi, un argument imbattable pour mythologiser la procréation. Ronald de Souza combat la croyance commune, largement répandue, qui voit dans le fait d'avoir des enfants une forme de perpétuation du soi[12], qui offrirait l'apanage humain d'une immortalité symbolique. Il a deux façons de s'y opposer. La première est de montrer que derrière cette perpétuation ne se cache rien d'autre que la mort. La seconde a pour rôle d'expliquer les mécanismes par lesquels l'individu arrive à accepter la mort, une fois qu'il a accepté la perpétuation.

Ainsi, avant tout autre chose, l'auteur met en évidence l'égoïsme qui sous-tend le désir d'avoir des enfants, car si l'enfant en soi est une valeur qui assure la continuité sociale et culturelle, nous ne devrions pas être plus préoccupés par nos propres descendants propres que par ceux des autres. Cependant, cet égoïsme, avec tous ses masques culturels du type: procréation pour assurer la continuité de la communauté, de la société, de la patrie, est considéré comme normal: «On parle souvent, à ce propos, de l'espèce. Mais quelle motivation aurais-je, en tant qu'individu doté d'une conscience individuelle, pour identifier aux miens les intérêts de l'espèce? Je peux, certes, vibrer en harmonie avec d'autres consciences, mais non pas me fondre en elles» (De Souza, 2004, p. 1463). L'auteur considère que ce qu'on obtient par les enfants n'est jamais une sorte de clonage spirituel du parent, mais, si nous tenons compte des niveaux plus bas de la visibilité de la réalité humaine, la mort: «La sexualité nous condamne non seulement à mourir, mais aussi à ne jamais rencontrer de véritable sosie» (De Souza, 2004, p. 1462)[13].

---

12 En littérature où les imaginaires de profusion contrecarrent l'effet dominant de quelques certitudes sociales stridentes, nous trouvons aussi d'autres interprétations du fait d'avoir des enfants et d'autres symboles de l'enfant, moins positives et *domestiques*. Un exemple est Thomas Mann, chez lequel les enfants représentent des voies par lesquelles le fond ancestral, préformé, pratiquement la nature et la mort même, entre dans le monde pour le déstabiliser.

13 De l'autre côté, il serait intéressant d'étudier ce problème controversé de l'instinct de reproduction et de l'éternel *piège* des gènes dans le contexte de l'imaginaire technico-scientifique contemporain et du déplacement de l'accent existentiel de l'âme vers le corps, dont parlent de plus en plus des chercheurs. Il est possible que, dans un tel contexte, avoir des enfants représente l'impératif de la préservation et du perfectionnement d'un corps propre, fût-il externe. Ensuite, il y a l'éloignement de l'enfant effectif – un éloignement beaucoup blâmé dans le discours quotidien, mais pas seulement, cette rupture de la famille traditionnelle par l'aliénation de l'enfant arrivé à l'âge adulte – déception dont on n'est pas conscients, d'un corps qui a gagné son autonomie.

Pour renforcer les observations de Souza, nous nous permettons d'invoquer Umberto Eco, qui apprécie que le plus grand désavantage de la mort est qu'elle ne permet pas la transmission de l'expérience du sujet sur lequel elle se reverse. Ni les enfants ni même les œuvres d'art ne sont capables de fonctionner comme réceptacles totales et authentiques de celui qui meurt. Umberto Eco trouve des images percutantes pour cet aspect: chaque fois que quelqu'un meurt c'est comme si la bibliothèque d'Alexandrie brûlait et le musée du Louvre serait détruit (Eco, 2004, p. 1666). Finalement, Ronald de Souza tire la conclusion que ce mythe de la perpétuation par les descendants et de la valeur personnelle, voire sociale, de la procréation devrait être effondré:

> *Le fait purement psychologique que la plupart d'entre nous se sentent plus concernés par le sort de nos descendants14, que par celui des scarabées du Brésil, n'est que l'effet d'une subtile ruse de nos gênes. Afin de maximiser leurs chances d'être perpétuées, nos gènes nous ont programmés pour que nous oubliions que nos enfants ne seront pas identiques à nous-mêmes. De ce point de vue, notre sentiment d'être concernés est une illusion; mes gènes ne sont pas moi, et leurs buts ne sont pas les miens; je peux choisir de m'y prêter ou de les contrecarrer (De Souza, 2004, p. 1463).*

Personne n'envisage d'avoir des enfants et pense en même temps que ceux-ci pourraient mourir, ou être laids, méchants, bêtes, ingrats ou malades. Un fantasme de perfection – l'enfant parfait – règle discrètement, mais assurément, le mécanisme de perpétuation des individus humains. Bien sûr, cette déconstruction du mythe de la perpétuation par les descendants est, à son tour, susceptible d'être soumise à une autre critique, à savoir, celle de la fétichisation de l'ADN, du gène – parmi les représentants proéminents de cette critique étant le darwiniste farouche Richard Dawkins (1976; voir aussi Wilson, 1975) et celui qui minimise sa contribution, David Le Breton (2004, p. 1557). Certes, *mes gènes ne sont pas moi*, mais le contraire est tout aussi vrai si entre moi et les gènes il y a une telle plateforme d'arbitrarité, fait qui nous jette dans une perspective différente: *je ne suis pas non plus mes gènes*, de sorte que cette critique du sens du rapport humain courant aux enfants, pourrait être tout aussi mal posée. Il y a cependant assez d'arguments qui ébranlent l'idée, souvent devenue cliché, de l'immortalité par le biais des descendants, même si ceux-ci ne réussissent pas à la détruire complètement. D'ailleurs, si nous avons mentionné Le Breton, nous précisons aussi que l'auteur montre lui-même comment se dissout le mythe de l'immortalisation à travers les enfants pour faire place à l'immortalisation par le double: le clonage,

[14] Fromm place l'amour des parents pour leur enfant, et notamment celui de la mère, sous le signe du narcissisme. La mère aime l'enfant parce qu'elle voit en lui une prolongation d'elle-même, une être à elle (Fromm, 1964/2002, p. 100)

ou la forme légère de celui-ci, le contrôle et l'intervention sur l'embryon humain. Breton accuse le narcissisme et la «liquidation du statut ontologique» (Le Breton, 2004, p. 1557).

La fragilité du mythe de l'immortalité à travers les enfants est mise en évidence, sous une forme plus discrète, par Fernando Savater (2008/2009) aussi, qui analyse la dislocation de la reproduction – faisant référence à notre perpétuation au-delà de la mort, perpétuation qui suppose, nécessairement, l'annulation individuelle – de la sexualité véritable. Ainsi, les érotismes sont considérés par l'auteur comme des pervertissements de la fonction primaire, de reproduction et deviennent des efforts individuels destinées à tromper l'obligation reproductive de la sexualité, considérée être destructive pour celui qui perpétue ses gènes. L'érotisme devient dans la vision de Savater (une vision qui puise ses racines dans la pensée de George Batailles) une stratégie ludique capable de lutter contre les déterminations biologiques et d'affirmer le désir d'immortalité par la connaissance du plaisir personnalisé. La célébration de la vie se fait paradoxalement, observe Savater, par l'acceptation hédoniste de la corporalité. Une corporalité qui autrement, laissée au gré de la sexualité dépourvue d'érotisme, biologique, affirme la condition humaine de n'être pas indispensable (conformément aux lois de l'espèce).

Martine Delvaux (2010, pp. 673-675) démonte l'immortalité symbolique à travers l'enfant, se fixant sur le véhicule qui l'apporte dans le monde, qui attire quelques stéréotypes assez prononcés, surtout à l'époque moderne, c'est-à-dire *la mère*. Loin d'être seulement celle qui offre la vie, la mère est aussi une génératrice de mort, fait qui la rapproche, en tant que personne, de sa propre mort, sur le chemin du risque de soi – l'accouchement est toujours un potentiel chemin vers la mort – et de l'anxiété produite par celui-ci et la mort de l'autre, d'un autre extrêmement significatif. À d'autres niveaux, la maternité, nous observons en lisant Delvaux, met en scène des modèles spécifiques de mort ou des états qui, symboliquement, se dirigent vers la mort: la mort sociale de la femme – le corps s'enlaidit, se déforme, devient abject (Kristeva, 1982), tandis que l'imaginaire de la vie se libère des connotations spirituelles-diaphanes, se nuançant dans la direction de l'animalité, du dynamisme de la matière (Delvaux, 2010, pp. 726-728). La mort de son individualité – la femme devient mère, moment à partir duquel elle commence à se définir du point de vue relationnel: elle est duelle, plurielle, même lorsqu'elle est seule, et cette dépossession du soi ressemble à un état pathologique, plus précisément, l'enfant induit à partir de la vie intra-utérine – de nouveau par filiation symbolique – la maladie de l'autre, le cancer (voir aussi Sontag, 1978/2009).

1.4.2. La nature

Une autre forme d'immortalité symbolique est l'immortalité à travers la nature. Celle-ci est bizarre, cette fois-ci parce qu'une des principales lignes de définition de la culture est justement l'opposition à la nature, due à l'idée que la nature impose, comme loi implacable, la mort: «il n'est de culture, au sens le plus général de ce terme, que dans et par le refus de se soumettre à ce que commande la nature» (Dastur, 2004, p. 913). Jean Duvignaud se demande et affirme à la fois que «Cette lutte contre la destruction naturelle, pourquoi ne pas l'appeler culture, ce refoulement névrotique de la nature» (Duvignaud, 1991, p. 70). Nous sommes donc tentée de nous demander, à notre tour: comment est-il possible qu'une des plus importantes constructions d'immortalité soit liée à la nature ? Si la nature contient la mort, comment arrive-t-elle à fonctionner dans le camp opposé et être un moyen de confort spirituel et existentiel? Peu à peu nous allons clarifier ces choses.

En fait, le problème part, de nouveau, du sens et de l'instabilité sémantique du mot, car: l'image de la nature, nous dit également Basarab Nicolescu (1996), a eu une influence multiple, variée, sur la science, l'art, la religion et la vie sociale. Les significations du mot *nature* oscillent entre l'identité humaine perdue à cause de la sophistication culturelle et de la civilisation, notamment celle technologique, et la perception d'une résistance à la superposition ou l'intégration de l'homme dans la nature, ou inversement. Dans les deux cas, la nature, telle qu'elle tend à être comprise par l'homme, contient la possibilité de se convertir dans une transcendance. La coïncidence homme-nature se caractérise par la partialité, et pour le reste, la nature peut avoir tant la configuration d'une transcendance supérieure – lorsqu'elle est située dans une relation de perte ontologique provocatrice de nostalgie et souffrance – que celle d'une transcendance mineure ou inférieure: l'état dépassé, par la civilisation, de la réalité frustre, purement biologique, mais qui peut, dans certains cas, offrir des avantages, comme le soulagement des lésions-conséquences de certains individualismes épuisants. Cette tendance de la compréhension humaine de voir la nature sous la forme de quelque chose qui transcende l'individu humain, pourrait constituer une partie de l'explication concernant l'immortalité symbolique à travers la nature.

Une fois arrivée ici, nous nous arrêtons pour détailler un peu plus le type de transcendance dans lequel la nature peut se constituer. En schématisant, pour la pensée magique, elle a représenté une transcendance spirituelle, tandis que pour la pensée du XVIIIe et XIXe siècle, la nature a pris l'apparence machiniste d'une transcendance vidée de divinité et

chargée des principes de fonctionnement. Reprenant une partie des considérations sur la nature, énoncés par Basarab Nicolescu, dans *La transdisciplinarité (manifeste)*, l'accès partiel à la transcendance magique se fait par l'intermédiaire de la réflexion et de l'acceptation des liaisons multiples, tandis que, pour la transcendance machiniste et fonctionnaliste, l'accès se fait par l'intermédiaire de la fragmentation – autrement dit, du miroir cassé – et de l'intuition qu'il faut prendre la partie pour le tout (Nicolescu, 1996, pp. 68-80)[1].

Il est vrai que la culture se trouve dans un rapport complexe de déni avec la mort, comme nous l'avons analysé largement quelques pages plus haut. Si nous pensons que maintenant, la mort est très fréquemment vue comme une partie de la nature, un phénomène naturel, alors, dans cette perspective, en effet, la culture nie la nature. Et si nous pensons ensuite que, jusqu'à présent, la mort est la plus importante réalité que la culture n'ait pas réussi à transformer intégralement, à annuler son dernier mot – l'annulation du sujet humain – il n'est pas exagéré de dire que, dans cette perspective aussi, la mort est la plus naturelle chose qui soit. Il existe cependant d'autres moyens par lesquels la culture nie la mort, elle discipline des réalités sociales et institutionnelles, mais il est difficile d'établir le rapport caché que ces réalités à discipliner auraient avec la mort. En essence, nous avons l'équation suivante: la nature est une transcendance de l'individu et, en même temps, la mort est liée inévitablement et définitivement à la nature. Mais, dans cette transcendance, qui est continue – l'individu est toujours, de maintes façons, dépassé par la nature: elle lui préexiste et lui survit, si nous pouvons nous exprimer ainsi, elle est cyclique, elle naît, meurt et renaît plusieurs fois – la mort est locale, elle-même transgressée par la réalité de la nature dans son ensemble – pour la nature, la mort se configure comme un stade obligatoire, mais passager (Bakhtine, 1965/1970). C'est ainsi que nous pouvons expliquer le paradoxe d'une immortalité symbolique à travers la nature[2]. En outre,

[1] Pour Basarab Nicolescu, après la nature magique et la nature de racine illuministe, il suivrait la nature transdisciplinaire. Cette réinterprétation de la nature est au moins intéressante. La nature transdisciplinaire n'est pas soit une nature objective soit une nature subjective, elle inclut les deux, dans l'acception transdisciplinaire des termes.

[2] Des formes de l'immortalité symbolique à travers la nature sont détectables à plusieurs niveaux socioculturels: religions, superstitions, mythes, croyances populaires, discours oral familier, etc. Nous n'allons pas analyser chacun de ces niveaux ni les divers types de produits culturels de l'immortalité par la nature, l'espace étant quand même limité. Par exemple, même l'immortalité à travers les enfants peut être intégrée, comme un sous-type, dans l'immortalité symbolique à travers la nature. En même temps, la cryogénisation, le clonage, les interventions génétiques se trouvent dans la sphère de l'immortalité par la nature, mais reçoivent des accents de la sphère de la technologie. La nature n'est pas parfaite, mais elle est sûrement perfectible, elle n'est plus une instance qui doit être préservée telle

si la culture «constitue une réponse à l'agression naturelle, une tentative impuissante et, par conséquent, symbolique pour maîtriser l'étendue en l'organisant autour des hommes» (Duvignaud, 1991, p. 17) il est clair que l'immortalité à travers la nature, symbolique, n'appartient pas à la nature comme nous serions tentée de croire – et c'est malgré l'élan de libération qu'elle donne à la culture, qui est, comme nous l'avons déjà beaucoup argumenté, un des sièges où la mort survient ainsi que «mourir va procéder de la culture autant que de la nature» (Ziegler, 1975, p. 24) – mais à la culture.

En fait, les choses paraîtraient plus simples si une séparation nette entre la culture et la nature était possible. Edgar Morin considère qu'il n'y a pas un seuil qui marque la fin de la nature et le commencement de la culture, elles sont présentes dans la vie de l'individu comme des réalités discontinues, qui s'intersectent (Morin, 1976). Des courants d'information circulent entre les deux et les liaisons qui s'établissent entre elles sont nombreuses, mais ce sont des liaisons qui passeraient inaperçues dans une approche superficielle, en raison de leur instabilité, de la rapidité avec laquelle elles se font et se défont, de leur dynamisme accentué. Douglas Davies discute le rapport nature-culture notamment du point de vue de l'anthropologie culturelle et des études sur la mort. Le binarisme culture-nature, qui a déclenché l'association freudienne entre la mort et la sexualité, mis en place par des chercheurs comme Ariès, n'est, selon Davies, qu'une tentative de contrôler une relation plus difficile qu'elle ne paraît. La préoccupation de catégoriser, étancher, autant que possible, des fragments de la réalité environnante est spécifique à la société occidentale, mais pas nécessairement des autres sociétés (Davies, 2002, p. 5). C'est pourquoi, Davis est convaincu que les délimitations strictes comme celles entre la nature et l'humain, la culture et l'animalité ne sont pas parfaites et suggère, subtilement, qu'elles ne devraient pas être encouragées. La conclusion concernant la mort que nous pouvons y tirer est que, en définitive, elle est: «problématique justement à cause du fait qu'elle est une partie intrinsèque de la condition humaine.» (notre trad., *ibid.*), elle n'est pas naturelle sans être culturelle, ni animalesque sans être humaine. Ce que Davies dit pourrait se traduire par l'idée que la mort est à la fois naturelle et culturelle, ou si nous voulons exprimer cette idée de manière plus radicale: la mort n'est ni naturelle ni culturelle, mais elle ne peut être pensée qu'à partir de ces catégories, qui ne sont, donc, pas les siennes, mais qui assurent la protection, bien que limitée, du sens.

---

quelle, mais elle offre, par le biais de l'homme, des moyens d'intervention sur sa propre malléabilité. Avec un peu d'aide externe, la nature peut éliminer la mort qui l'habite. Sur le culte de l'immortalité technologique et son actualité, voir également (Gray, 2002/2007).

Malgré toutes ces explications, il y a une question qui persiste: la culture ne serait-elle pas justement cela: la forme d'être de l'homme, une forme qui l'englobe et le transcende vers l'humanité? Cependant, si nous approfondissons trop ces conceptualisations, nous risquons soit de revenir au début de cette partie, réitérant des choses déjà consignées, soit de nous y arrêter. Si l'être humain ne peut sortir de la culture, étant attaché à elle par le fait qu'il naît dans une communauté humaine, il est tout aussi vrai que la nature l'accompagne, de maintes façons, tout au long de sa vie. Elle le définit, le contraint et le refrène, elle lui échappe et l'entoure. Il ne serait pas très opportun de nier l'inséparabilité de la nature et de la culture – qu'Edgar Morin accentue dans son travail – mais il ne serait pas non plus raisonnable d'ignorer une autre dérive de la relation nature-culture, qui vise, cette fois-ci, leur superposition. Car, si l'extrême dissociation entre la culture et la nature présente un risque psycho-social, l'autre extrême connaît aussi des risques de la même nature.

Ce phénomène de superposition du naturel et du culturel est souvent dévoilé dans les études sociologiques. Par exemple, Zygmunt Baumann et Tim May observent que: «les différences culturelles entre hommes et femmes semblent aussi naturelles que les différences biologiques entre les organes sexuels et les fonctions de procréation masculins et féminins» (notre trad., Bauman & May, 1990/2001, p. 133). Ceci est un des cas où le culturel passe pour une contrainte naturelle, situation qui se produit:

> *aussi longtemps que le caractère arbitraire des normes propagées par la culture n'est pas révélé. La culture ressemble à la nature et agit comme elle, tant qu'une convention alternative n'apparaît pas. Cependant, nous savons tous qu'il existe plusieurs façons de vivre sa vie. Nous voyons autour de nous des gens qui s'habillent, parlent et se comportent différemment. Nous savons qu'il existe des cultures et non pas une culture. En conséquence, la culture est incapable de maîtriser le comportement humain comme si elle était une condition universelle, qui ne connaît pas d'alternatives. Au cours du processus, nous pouvons passer par des périodes de doute qui nous demandent d'expliquer et justifier certains états des choses. Ces doutes peuvent recevoir des réponses dans une culture ouverte et interrogative, mais ils peuvent imposer aussi, brutalement, ce qu'on considère être l'ordre naturel des choses (Bauman & May, 1990/2001, p. 133).*

De ces propos, il est essentiel de retenir que, aussi longtemps que la culture est perçue comme unique, il est très facile de la confondre avec la nature. La culture se caractérise par la pluralité, la multiplicité, la diversité des moyens par lesquels elle façonne et ordonne les données brutes de la nature. Lorsque la culture diminue au maximum les traces de l'artificiel, de son caractère de construction, il existe un risque élevé qu'elle

soit prise pour la réalité même, ou pour cette réalité qui semble être plus difficilement falsifiable, à savoir la nature. Finalement, il ne serait peut-être pas trop hasardeux de souligner que, très fréquemment, la confusion culture-nature pourrait être le résultat – comme dans le cas du sentiment de *grossissement de la réalité*, dont parlaient Berger et Luckmann (1966), que les êtres expérimentent lorsqu'ils ont des enfants – d'une nostalgie ou d'une nécessitée de possession et d'intégration dans une réalité stable, régie par des lois sûres, qui corresponde au besoin de *sens* de l'individu humain. Dans cette direction, nous pouvons trouver de nouvelles significations pour le désir de retour à la nature qui hante l'époque actuelle, encore que nous nous trouvions en plein milieu de la post-industrialisation et de la technologisation, du hyperconsumérisme, désir qui se manifeste par des préoccupations pour l'alimentation éco ou le comportement social éco (Lipovetsky, 2006)[3]. Mais, si nous devons admettre que l'inséparabilité nature-culture est un fait sûr, il faut reconnaître aussi que leur confusion peut faciliter certaines formes de manipulation sociale – comme, par exemple, les rôles *naturels* de la femme et de l'homme et, en général, ce que Berger et Luckmann comprennent par le concept, inspiré de la philosophie marxiste, de *réification*: une forme extrême de prise en charge du rôle socioculturel, qui fait que l'identification totale avec le rôle respectif, *naturalise* l'aire culturelle et sociale sur laquelle il agit.

Ainsi, la nature a la capacité de se coaguler dans l'imaginaire socioculturel comme une transcendance et d'isoler, à son intérieur, la mort – qui, nous devons nous répéter, existe sans condamner l'ensemble à être en accord parfait avec elle, car toute mort est suivie par la (ré)naissance, ou, plus simplement, la mort est partielle et ne détruit pas l'ensemble. Ceci est le fondement qui génère l'impulsion d'aller chercher l'immortalité symbolique dans et par la nature, immortalité qui s'encadrerait dans le modèle morinien de l'immortalité-résurrection. Cette impulsion est souvent accompagnée d'un processus ample de positivisation. La nature n'est pas seulement une transcendance qui adoucit l'effet dévastateur de la mort, mais aussi une transcendance *bonne*. Jusqu'au siècle des Lumières, la nature magique cachait des principes démiurgiques (Nicolescu, 1988), souvent associés à la générosité, à la possibilité de survie – la terre du bannissement est aussi celle qui met à disposition des moyens nécessaires pour une vie harmonieuse. À cela s'ajoute le fait que la nature a été toujours associée, dans l'imaginaire humain, à une figure maternelle par excellence (Morin, 1976, p. 134; Bachelard; 1948/1989; Bachelard,

[3] Lipovetsky dévoile le fait que le désir de la nature et du naturel est exploité par la même société et culture hyperconsumériste, à laquelle il s'oppose, la consommation éco n'étant qu'un autre type, plus sophistiqué, de consommation.

1957/2012). L'archétype est cependant suivi par les modèles attitudinaux cristallisés au cours des changements socioculturels majeurs. La nostalgie d'un monde pur, *naturel*, ayant comme prototype le regret de l'âge d'or de l'humanité, du paradis perdu (Boia, 2006), s'est accentuée avec l'industrialisation et est devenue un point névralgique une fois que la technologisation a permis au monde de se construire sous la forme du cyberespace[4], forme extrême de ce que Baudrillard appelle l'âge du simulacre, de la séparation du signe et de la référence et de la superposition de la réalité avec sa surface ou son masque (Baudrillad, 1981), et une fois qu'on a constaté que les ressources naturelles étaient en crise et qu'elles étaient constamment menacées d'être détruites en totalité. Ceci marque un tournant – notamment dans l'imaginaire, la positivisation de la nature commence à se configurer selon des modèles différents, même si, nous allons le voir, elle ne s'éloigne pas de ses anciennes significations.

La nutrition naturelle est l'un de grands mythes actuels – issu de cet état d'incertitude concernant les ressources naturelles de la Terre, mais aussi de la réalité très concrète, des synthétiseurs, des agents de conservation, des substituts qui deviennent des ingrédients, presque impossibles à éliminer de l'alimentation quotidienne. Toutes ces choses créent une divergence encore plus grande entre la nature et la civilisation et mettent dans une lumière positive le premier élément. En outre, par les études et les pseudo-études qui semblent démontrer la nocivité de l'intervention humaine sur l'alimentation et son artificialisation, la nature – et les sphères connexes: le naturel, la naturalité – tend à se délivrer de cette quantité de mort qui lui est propre – fait que nous soulignions plus haut, la mort existe dans la nature de tous temps, la nature meurt localement, mais la mort ne tue pas la nature même – et c'est ainsi qu'on consolide, subsidiairement, le mythe de l'immortalité par la nature[5]. Manger naturel c'est manger sain. La nature devient synonyme de la santé, et l'idée de santé arrive à dompter la pensée de la mort. En outre, à l'alimentation naturelle s'ajoutent d'autres redécouvertes liées à la sphère du naturel,

[4] Dans le chapitre «Techno-nature et cyberespace», Basarab Nicolescu (2006) a une approche surprenante. Il ne considère pas le cyberespace comme une réalité concurrente et coupée de la réalité quotidienne, que l'accord commun aurait désignée comme celle réelle, mais grâce à son infrastructure quantique, une synthèse de *naturel* et d'*artificiel*. C'est toujours Nicolescu qui soutient l'idée que derrière tout processus de fondation de la science et des découvertes scientifiques, l'imaginaire joue un rôle très important, peu étudié jusqu'à présent.

[5] À remarquer: une évaluation attentive du discours nutritionniste révèle le fait que les méthodes de protection contre la mort sont plutôt actives. Il ne suffit donc pas de *ne pas manger* certains aliments *corrompus,* avec des agents de conservation, il faut *manger* les bons aliments, ceux naturels. La fonction maternelle de nutrition de la nature est réactivée, tout comme la fonction d'exploration de l'individu humain infantilisé.

parmi les plus puissantes étant la culture du sport et du loisir[6]. Les slogans publicitaires, plus ou moins périphériques, le discours des revues de bien-être et de nutrition abondent en conseils concernant ce qu'il faut manger pour prolonger sa vie, ou combien de fois il faut faire du sport par jour etc. Il s'agit, empruntant les termes de Zygmunt Bauman, de la déconstruction de la mortalité, très spécifique aux sociétés modernes, mais assez souvent rencontrée dans celles postmodernes, par laquelle la mort est fragmentée dans une série de *petites morts*, chacune ayant une cause particulière qui peut être combattue (Bauman, 1992, p. 137). Ainsi, *la capacité technique de vivre* (Popovici, 2008) doit prévenir – et elle peut le faire potentiellement à l'infini – les facteurs qui provoquent la mort et qui habitent de plus en plus dans une zone paradoxale, car ils n'appartiennent ni à l'être humain – dans cette hypostase, la mort vient de l'extérieur – ni à la nature effective où on va chercher des remèdes pour *guérir* la mort.

De plus, un autre facteur qui a contribué – et contribue encore – à la positivisation de la nature et au renforcement de l'immortalité symbolique à travers la nature est le développement des recherches d'orientation évolutionniste. L'homme, qui ressemble à la nature, est, conformément à cette vision, virtuellement immortel. Mais les transformations de la nature d'une espèce à l'autre ont mené l'homme dans la situation de connaître la mort. Autrement dit, conformément aux penseurs et chercheurs darwiniens, la mort est un fait acquis par l'évolution; l'homme la connaît si bien parce qu'il se trouve sur la plus haute marche de la spécialisation cellulaire. August Weismann est celui qui considère que les organismes primaires, monocellulaires ne meurent pas vu qu'il n'existe pas un cadavre qui confirme leur mort (Ameisen, 2007, p. 14; voir aussi: Holroyd, 1989; Klarsfeld & Revah, 1999; Florian, 1935/2002, pp. 262-273) – fait ultérieurement infirmé par la science. L'anatomiste C. S. Minot croyait quant à lui que les êtres s'approchent de la mort au fur et à mesure qu'ils s'éloignent du développement simple, cellulaire, la mort s'imposant comme une nécessité et offrant aux autres êtres la chance d'exister et de contribuer au développement de l'espèce[7]. Dans une telle perspective,

---

[6] Il est sain de manger naturel, mais aussi de sortir en nature et de faire beaucoup de sport. Le réinvestissement du corps est cependant seulement un des modèles anthropologiques et sociaux de l'époque moderne et postmoderne. Comme David Le Breton le montre dans *L'Anthropologie du corps* (2008), le modèle du corps machiniste, fonctionnaliste, de filiation cartésienne est encore puissant et se trouverait, selon le sociologue français, à l'origine de l'incroyable développement des pratiques et procédures du don d'organes ou de la reproduction assistée.

[7] Concernant ce fait, la lucidité du philosophe roumain Mircea Florian (1935/2002) est impressionnante. Analysant cette tendance majeure dans l'époque, celle de traiter la mort

la mort est produite par la nature, mais elle est un fait accidentel pour la validité d'ensemble de celle-ci, tandis que, pour l'être humain, elle est fondamentale seulement en ce sens qu'elle suppose la séparation des espèces inférieures et, simultanément, une révérence faite à l'espèce et à ses capacités de revigoration, d'évolution.

Ces éléments que nous avons énumérés et discutés, à partir des valences maternelles et démiurgiques de la nature, jusqu'à certaines pensées qui évacuent la mort de la nature, sont quelques-uns des éléments qui favorisent l'apparition de l'immortalité par la nature. Dans ce qui suit, nous allons mettre en évidence les aspects critiques de ce type de construction symbolique, comme nous l'avons fait pour la sous-partie précédente. Dans un de ses livres, Norbert Elias (1998) admet que la liaison des êtres humains et de la nature est compréhensible, étant donné le fait que l'individu humain investit la nature en permanence avec des significations maternelles – une autre manière de dire, bien sûr, que l'individu *construit* la nature. Toutefois, la nature ne devrait pas être forcée d'avoir un sens et, d'autant moins, un sens supérieur, transcendant, car il n'y a pas une intentionnalité qui la caractérise, elle n'a pas d'objectifs et n'est pas capable d'agir seule dans l'intérêt de l'individu. En fait, d'après Elias, un tel rapport à la nature est *stupide* (Elias, 1998, pp. 106-108).

Elias n'est pas le seul à avoir fait une critique de cette vision transcendante de la nature. Le marquis de Sade même, quoique schopenhauerien et freudien avant la lettre, parlant de la coïncidence du principe de la vie et de celui de la mort, de leur coprésence et de leur gestion concomitante dans l'être humain (Sade, 1995, pp. 847-877), s'avère être un critique farouche et très habile de l'attachement de l'être à la nature et de sa valorisation sentimentale et qualitative. Néanmoins, sa critique risquerait, d'un côté, de se noyer dans la thématique plus générale de la sexualité, devenant ainsi moins visible pour ceux qui sont intéressés par le problème de la mort et de la nature et, de l'autre côté de paraître cantonnée dans une certaine époque, sans liaisons avec le présent. C'est pourquoi, il est très utile de comprendre Sade, par rapport aux aspects contemporains de l'immortalité par la nature, à travers l'interprétation actuelle de Patrick Dupouey (2004, pp. 49-51), qui, dans ses commentaires, place ce problème dans un contexte philosophique et culturel plus large. Le remplacement illuministe de Dieu par la nature, observe Dupouey, n'est pas

comme une catégorie secondaire – d'ailleurs une tendance qui cohabite, même à cette époque-là, avec la tendance opposée, comme nous allons le voir plus loin – sans bénéficier de dernières recherches dans le domaine de la biologie, le philosophe expose son scepticisme concernant la possibilité que la mort ait sa source dans la vie, qu'elle naisse effectivement de celle-ci, comme soutenait la biologie de Weissmann.

sans conséquences sur le plan logique et rationnel, plan très prisé par la pensée des Lumières. Car, si la nature contient la mort et la mort se présente comme une nécessité naturelle, nous ne pouvons qu'approuver le marquis de Sade, ou au moins, nous ne devrions pas le juger si rapidement lorsque, partant de cette assomption, il arrive à la conclusion que le crime a une vraie légitimité morale. Ce besoin de mort de la nature contribue au façonnement de la conception de Sade sur la mort, sous forme épicurienne classique, d'un rapport strictement disjonctif entre le sujet humain et sa mort, car la nature transforme la mort dans *une existence figurative et sans réalité* (Sade, 1995). Ensuite, si la nature devient une *norme suprême et fondement ultime des valeurs* (Dupouey, 2004, p. 49), selon la vision illuministe, Sade a raison de battre les penseurs du Siècle des Lumières avec leurs propres armes: écoutons la nature, s'il le faut, mais il se peut que cette chose n'attire pas de valeurs et qu'elle n'implique pas un fait étique. Dupouey remarque que, chez Sade, la nature se dirige vers l'indifférence nietzschéenne et il trouve une opportunité de mettre en évidence une contradiction valable encore aujourd'hui: «Mais, si la nature este indifférente, notre tort est justement d'introduire des différences, de préférer la création à la destruction, la protection à l'agression. Et de punir ceux qui s'écartent d'une norme que nous imaginons naturelle, quand elle est toute convention» (Dupouey, 2004, p. 49).

La pédagogie de Sade qui s'applique à notre époque est appréciée par Patrick Dupouey:

> *Sade nous enseigne que ni la vie ni la mort n'existent comme des principes réels, des forces qui agiraient dans l'univers […]. Sade nous guérit aussi de cette naïveté faussement écologique, selon laquelle l'intégrité de la nature, ses équilibres fondamentaux seraient compromis par l'action destructrice de l'homme. La vie et la nature en ont vu d'autres ! La collision avec l'astéroïde qui a probablement déterminé la grande extinction du Crétacé, où disparurent les dinosaures, a libéré une énergie des milliers de fois supérieure à la puissance de tout l'arsenal nucléaire mondial […]. La disparition même de l'homme, épiphénomène intéressant, mais marginal de l'évolution, n'affecterait – en bien ni en mal – ni la nature, ni la vie. (Dupouey, 2004, pp. 49-50).*

Dupouey trouve chez Sade un moyen vigoureux d'ébranler la transcendance symbolique de la nature, mais n'hésite pas à dévoiler les sophismes concernant la relation nature-civilisation, qui échappent à Sade parfois. Il s'agit, dans une première instance de la déclaration de la nullité du rapport homme-nature au niveau éthique et de la subordination: il n'existe pas de loi qui enchaîne l'homme, dit Sade. Et, ensuite, de la revalorisation de celui-ci au moment où on parle des lois faites par les êtres humains pour encourager le peuplement ou la destruction et qui contredisent catégoriquement les lois de la nature. Pratiquement, conformément

à cette dernière précision, soit l'homme rompt avec la nature et acquiert une supériorité certaine, soit il reste intégré dans la nature ce qui signifie que la nature même est capable de formuler certains buts. La contradiction, même si elle n'est pas très flagrante, subsiste de toute façon. «On ne peut pas à la fois disqualifier la nature comme instance légitime d'évaluation des actions humaines, et s'en prévaloir pour condamner certaines de ces actions humaines, celles qui instituent les normes sociales, puis jugent et condamnent au nom de ces normes». (*ibid.*)

La conclusion de Patrick Dupouey concernant la nature et l'immortalité obtenue par cette voie vient, en conséquence, de deux directions, celle de la critique par Sade et de la critique de Sade. Parmi les problèmes importants qu'il signale nous retrouvons celui de la contagion nature-culture, problème déjà discuté plus haut: «on absout certaines actions humaines en les absorbant dans l'ordre naturel, et l'on en condamne d'autres en les excluant, après avoir déclaré que toutes en faisaient partie» (*ibid.*). L'immortalité à travers la nature est déconstruite par des filières légèrement écologistes, mais elle est reconstruite dans la direction d'une immortalité – d'une certaine façon, néo-spinoziste[8]– par, ou vers, l'homme. Dupouey conteste la supériorité forte de la nature et l'importance accordée à celle-ci – valable à grande échelle même à l'époque actuelle. Le bien et le mal ne viennent pas de la nature, mais sont des actions de l'individu humain envers ses semblables. Même lorsque la nature est visée, elle ne réussit à être qu'un milieu de transition, les répercussions se faisant ressentir, en dernière instance, par l'homme: «C'est pour l'homme, et non pour la nature, que l'homme doit éviter de semer la mort dans la nature» (Dupouey, 2004, p. 51). La transcendance de la nature est apparente, la seule chose qu'elle cache étant l'autrui, le prochain.

Une forme alternative de l'immortalité par la nature est la mythification du sens de la mort. Dans cette situation, la nature n'est plus considérée comme étant une transcendance de l'homme, mais, au plus, une transcendance thanatique, où la mort a le rôle d'un élément d'organisation de la vie et d'élaboration des sens: sans la mort, la nature ne serait pas possible, l'homme même ne serait pas possible. L'individu est

[8] Spinoza (1997) définissait l'homme libre comme l'être qui ne pense à rien moins qu'à la mort (Éthique IV). Il croyait dans l'immortalité de l'âme qui peut être pressentie du temps de sa vie, parce que l'immortalité n'a rien à faire avec la coordonnée temporelle du monde. La nature remplace Dieu, mais ne garde pas le bien et le mal comme des formes absolues de l'être ou de la morale, ceux-ci étant des caractéristiques de la concordance de l'action et du but. C'est pourquoi, Dupouey parle de l'éternité spinoziste ainsi: elle «n'est pas un autre monde, mais plutôt une certaine manière d'exister dans ce monde-ci, en se débarrassant, autant que faire se peut (ce n'est jamais possible complètement) des contingences du moi» (Dupouey, 2004, p. 180).

subordonné à l'espèce, qui a un poids nettement supérieur dans l'élaboration d'un sens du monde. En même temps, la mythification du sens de la mort peut être vue comme la plus radicale critique du concept de l'immortalité à travers la nature. Les sources de cette construction peuvent être retrouvées dans la vision illuministe de la nature où elle remplace le principe démiurgique dans les biologismes d'inspiration freudienne: la mort est immanente et non pas opposée à l'être vivant.

Jusqu'à un certain point, l'emphase d'un sens de la mort traduit un certain degré d'acceptation de la mort, et de la cohabitation avec la pensée de la mort, au-delà de laquelle il y a le risque de l'apparition d'une négation de la mort, plus féroce encore que celle dénoncée par Philippe Ariès ou Ernest Becker, l'idée d'un sens de la mort déviant vers l'idée d'une simplification du sens de la mort, fait que Patrick Baudry explique de manière pénétrante lorsqu'il fait référence au refus de la mort, mais nous allons analyser plus largement sa vision dans le chapitre suivant, *La prémisse fonctionnelle de la mort*.

L'idée que la mort a du sens, qu'elle est une nécessité implacable de la nature et de ses espèces apparaît dans plusieurs régions des narratives socio-humanistes. En littérature – dans des livres comme *Les intermittences de la mort* de José Saramago (2005/2008), *Tous les hommes sont mortels*, de Simone de Beauvoir (1946/1974), ou *L'image de pierre*, écrit par Dino Buzzati (1961) – on esquisse un portrait sombre de l'immortalité dans le but d'obtenir une catharsis et la tonification sémantique de la mort et de la réalité qu'elle contient. La plupart du temps, l'immortalité peinte par les œuvres littéraires souffre – et nous ne voulons pas suggérer que cela affecte leur valeur littéraire – d'artificialité et a un caractère tendancieux, de démonstration. Seuls certains aspects sont valables dans le monde imaginé sous le signe de l'immortalité, le seul paramètre qui ne se modifie pas étant le fait que la mort ne se produit plus. Pour le reste, tout est comme un puzzle dont il manque une pièce, sans que les choses se reconfigurent dans un autre sens, outre celui d'une émanation de non-sens provenant de la pièce manquante. Par exemple, dans *Les intermittences de la mort* on ne meurt plus, mais la maladie et la dégradation physique continuent d'exister. Dans *Tous les hommes sont mortels*, la mort disparaît, mais la temporalité persiste et, en plus, elle devient traumatisante. Augustin Dercrois lie cette *malédiction de l'immortalité*, spécifique de la littérature, à un autre mythe d'immortalité – le mythe de la perpétuation du soi à travers l'art (Dercrois, 2010, p. 558). Dans le discours théorique, même dans celui qui a comme objet de recherche la mort, le mythe du sens de la mort est assez fréquemment rencontré. Nous avons donné, précédemment, deux exemples: Robert Kastenbaum et Jean Ziegler. Nous

pouvons y ajouter Umberto Eco qui, dans sa contribution, déjà citée, pour l'*Encyclopédie des savoirs et des croyances*, après avoir énuméré les désavantages de la mort, se montre complètement dégoûté par l'image d'une immortalité qui ôterait la possibilité d'avoir des enfants, milieu intellectuel propice pour la création, une immortalité qui aurait la forme d'une pièce ultra-agglomérée, où il n'y aurait plus de place pour personne, où le plaisir de la lecture disparaîtrait et les parents et les enfants devraient rivaliser pour l'espace etc.[9]

Dans le discours scientifique et pseudo-scientifique, la construction symbolique de la mort nécessaire a été largement répandue et assumée grâce aux recherches de la biologie cellulaire récente. Celles-ci viennent dans la continuation du darwinisme qui déterminait déjà Mircea Florian à signaler qu' «il y a une préférence significative de plus en plus accusée pour la thèse suivante: la mort est destinée à la vie; la mort n'est pas un accident de la vie, mais une nécessité vitale, un stade de la vie» (Florian, 1935/2002, p. 268), mais elles apportent également d'autres ingrédients pour la construction du modèle de la mort porteuse de sens[10]. La découverte de la mort et de l'autodestruction ou du suicide cellulaire programmé, un phénomène qui, selon toutes les probabilités, date depuis les premiers stages de l'évolution de la vie sur terre, a déterminé la création d'une vision plus prononcée encore, de l'utilité de la mort pour la vie. Le terme d'apoptose est souvent employé pour désigner l'autodestruction programmée, il signifie *chute d'en haut* (du grec *apoptosis*) et il était utilisé en grec ancien pour désigner les feuilles qui tombent d'un arbre en automne ou les pétales d'une fleur – suggérant la succession des transformations souffertes par la cellule au moment du déclenchement de l'autodestruction – mais, il revoie aussi à tous les types de mort cellulaire. Jean-Claude Ameisen remarque, cependant, que l'emploi du mot comme synonyme parfait de la mort cellulaire programmée a favorisé la confusion entre «les exécuteurs moléculaires responsables de la mort et les outils qui peuvent être simplement impliqués dans les transformations qui

---

9 À remarquer la ressemblance avec l'imaginaire littéraire de l'immortalité, évoqué plus haut.

10 Un travail significatif pour le discours scientifique qui participe à la construction d'un mythe du sens de la mort, depuis une position moderne, est celui de W. Donner Denckla, "A Time to Die" (1975). Il propose une théorie du mourir et affirme que la durée de vie des mammifères est déterminée par un réveil biologique interne qui agit sur les glandes endocrines, le déterminant, à un moment donné, d'agir à leur tour de façon destructive sur le système immunitaire et circulatoire. En plus, il avance l'idée que le corps peut contrôler sa destruction.

accompagnent l'autodestruction sans pour autant la causer» (Ameisen, 2007, p. 31)[11].

Plus simplement, l'apoptose est cette mort cellulaire qui fonctionne comme un mécanisme régulateur et se manifeste par l'autodestruction cellulaire, chez les organismes pluricellulaires, ayant le rôle d'arrêter la prolifération de leurs cellules et n'étant pas identique avec la mort cellulaire programmée en général (Djemni, 2010, pp. 707-710)[12]. Elle a été découverte – pratiquement redécouverte, selon les explications d'Ameisen, par Glucksmann, en 1950, tandis que l'appellation d'apoptose a été homologuée comme telle aux alentours de l'année 1970 (Kerr, 1970: 239-257). En 1990 on a découvert que l'aptitude d'autodestruction persiste dans toutes les cellules, tout au long de l'existence (Ameisen, 2007, p. 32). L'apoptose ne provoque aucune lésion aux cellules qu'elle pousse vers le suicide, mais produit une sorte d'implosion, comme si des ciseaux (le rôle d'une protéine) découperaient la cellule en petits morceaux. Lorsqu'elle meurt, la cellule émet un signal qui détermine les cellules voisines à *dissimuler sa mort* (Ameisen, 2001). L'apoptose a un rôle fondamental pendant le développement embryonnaire et fœtal, dans la structuration du système nerveux central et du système immunitaire, la dérégulation du processus et sa pathologisation permettant l'apparition de la plupart des cancers et des maladies auto-immunes, mais aussi des dégénérescences du système nerveux ou immunitaire (*ibid.*, p. 709; voir aussi Ameisen, 2004, pp. 69-70). Ameisen attire l'attention sur le redimensionnement des significations de la notion de mort: «À l'image ancienne de la mort comme une faucheuse, surgissant du dehors pour détruire s'est surimposée, au niveau cellulaire tout du moins, une image nouvelle, celle d'un sculpteur, au cœur du vivant, à l'œuvre dans l'émergence de sa forme et de sa complexité» (Ameisen, 2001, pp. 17-18)[13] et les changements produits au niveau de l'imaginaire bio-social: «Nous sommes des sociétés cellulaires

---

[11] Selon Ameisen, des recherches récentes de 1995, réussissent à mettre en évidence, à travers des expériences, que, en présence d'un danger imminent, les organismes eucaryotes unicellulaires ont la capacité de s'autodétruire. En conséquence, la thèse de Weismann, conformément à laquelle, la mort est une acquisition de l'évolution des espèces, de la complexification cellulaire est contredite et on prouve que la mort est présente au milieu de la vie depuis toujours. En outre, le mythe d'un âge d'or du monde s'effondre par cette découverte.

[12] La mort cellulaire programmée comprend deux grands types: l'apoptose et la nécrose.

[13] Pour offrir seulement quelques exemples, la mort cellulaire est celle qui sépare les doigts des oiseaux terrestres et laisse intacte la peau qui relie les doigts des oiseaux aquatiques. L'embryon humain a, dans les premières étapes de développement, une sorte de caricature à la place des organes génitaux, masculins ou féminins, mais ensuite, en fonction du sexe génétique, les esquisses du sexe excédentaire vont mourir. De même, la queue qui atteste l'évolution des espèces disparaît chez l'embryon humain.

dont chacune des composantes vit en sursis, et dont aucune ne peut survivre seule» (*ibid*., p. 18).

Or, Jean-Claude Ameisen n'est pas uniquement celui qui saisit la mutation de la mort dans l'imaginaire, mutation qui se produit de l'extérieur vers l'intérieur de l'être humain, par la contamination du modèle scientifique de la mort programmée, il est aussi celui qui réalise la critique de la radicalisation de cette intériorisation de la mort, qui a pour conséquence une conception qui mythifie le sens de la mort. Le danger que le chercheur signale est l'application d'un discours erroné, avec des connotations éthiques, aux processus biologiques qu'impliquent la mort cellulaire et, inversement, la biologisation du discours[14], qui vise la vie en général. Le suicide cellulaire ne peut pas être caractérisé comme altruiste – en faveur des autres cellules ou groupes cellulaire, tout comme l'absence de l'autodestruction ne peut pas être appelée égoïsme. Mettre le signe de l'égalité entre deux niveaux de la réalité, dissoudre leur diversité dans une pâte pseudo-moraliste implique la déformation de la réalité, dont la principale caractéristique est précisément la pluralité, la variété. Ameisen explique ce fait ainsi:

> *Étymologiquement exact (suicide signifie se tuer), le concept de "suicide cellulaire" est aussi ambigu, en particulier par ses implications anthropomorphiques. Il suggère en effet implicitement la notion d'une décision, d'un choix, d'une forme de libre arbitre, favorisant la confusion entre l'acte de se tuer, que réalise effectivement la cellule en utilisant les exécuteurs qu'elle possède, et les modalités de déclenchement de cet acte, qui dépendent de son environnement. (Ameisen, 2007, p. 29)*

Et, pour être plus clair: «Ainsi, quand Socrate boit la ciguë, il se tue, mais ce n'est pas lui qui a décidé de sa mort, c'est la collectivité athénienne» (Ameisen, 2007, p. 30). Le suicide cellulaire n'est pas équivalent au suicide humain et couvre seulement une petite partie du concept, vaste et difficile, du suicide. Parallèlement, la mort programmée des cellules n'est pas synonyme de la mort humaine, elle n'est jamais *la mort dont nous mourons*. Toujours concernant la confusion des discours qui se produit entre la moralisation de la biologie et la biologisation de la morale, Ameisen rejette l'utilisation d'un vocabulaire étique dans la description de certains phénomènes biologiques – vocabulaire que nous pouvons regarder aussi comme le signe des pressions et contraintes sociales liées à ce que nous avons appelé immortalité symbolique à travers les enfants: «Les cellules mères se sacrifient-elles, de manière "altruiste", au profit de la survie de

[14] Le danger est d'autant plus grave qu'une forme de biologisation du social a eu lieu à la fin du XIX-ème et au début du XX-ème siècle, quand on a essayé l'application des idées darwiniennes de la sélection naturelle et de l'évolution des espèces sur la plan social et politique (voir Bonds, 2014).

leurs cellules filles ? Ou les cellules filles forcent elles, de manière égoïste, leurs cellules mères à garder en elles les molécules qui précipitent leur fin ? Cette question, sous la forme où elle est posée, n'a pas vraiment de sens, et il faut éviter de céder à la tentation d'adopter des termes et des concepts anthropomorphiques, ou propres à décrire des comportements d'animaux conscients, tels qu'"altruisme" ou "égoïsme", où affleurent des notions de projet et d'intentionnalité» (*ibid.*, p. 40).

La démarche d'Ameisen de délimitation entre nécessité et contrainte, entre action et programme de l'action, mais, surtout, la démarche de séparation des différents niveaux de la réalité, de dé-métaphorisation du niveau biologique, ressemble à celle entreprise par Susan Sontag dans *La maladie comme métaphore* (1978/2009), où il est démontré que les mythes scientifiques, pseudo-scientifiques et populaires ont contribué, s'influençant réciproquement, à la surinterprétation de certaines maladies, comme le cancer, la tuberculose et le SIDA. Le mécanisme qui se trouve derrière ces *enfoncements dans la signification*, appelés ainsi par Sontag, est simple: parce que ni les individus humains qui y sont touchés, ni les spécialistes qui devront les traiter ne trouvent la cause unique de ces maladies, on élabore des théories – qui sont, en fait, des mythes, pour masquer le manque de sens, qui est la seule et la véritable maladie de toutes ces maladies. Et comme la nécessité est une facette du sens, si ce n'est pas le sens même, Ameisen continue la déconstruction du mythe de la nécessité de la mort ainsi:

> *Le fait que la Terre tourne depuis longtemps autour du soleil ne nous conduit plus, aujourd'hui, à imaginer que la Terre exprime un "besoin" ou un "intérêt" à tourner, ni qu'il s'agit là de son "but", ou que cette trajectoire constitue pour notre planète, ou pour le soleil, un "succès" évolutif. Pourquoi nous faut-il alors être confusément persuadés que le voyage d'une bactérie – à laquelle nous ne prêtons aucune conscience ni intention – vers un environnement favorable traduit l'"intérêt", le "besoin"qu'elle a d'éviter de disparaître. (Ameisen, 2007, p. 41).*

Klarsfeld et Revah (1999) vont eux aussi dans la direction de la démythisation de la nécessité biologique de la mort. Comme Patrick Dupouey (2004) l'observe également, dans l'analyse du livre des deux chercheurs, *Biologie de la mort*, l'entreprise n'est pas du tout facile, car les variantes du mythe de la mort nécessaire sont extrêmement nombreuses, en commençant avec la sanction divine de la Genèse et en continuant avec les théories rationalistes et biologiques du vieillissement perpétuel et immanent (Dupouey, 2004, pp. 61-63). «Que d'avantages la mort ne présente-t-elle pas !» (*ibid*., p. 62), exclame, ironiquement, Patrick Dupouey, et comme il est important d'éviter la surpopulation et les obstacles qui surgissent dans la voie de l'évolution. Klarsfeld et Revah ne s'intimident pas devant ces

stéréotypes bien enracinés dans la pensée, mais ils les démembrent avec méticulosité, en commençant par la prémisse générale selon laquelle:

> *l'existence du vieillissement et de la mort naturelle ne découle pas d'un avantage particulier qu'ils donneraient aux individus ou aux espèces. Au risque de nous résumer de manier simpliste, la mort naturelle n'a pas de valeur en soi; son existence résulte plutôt de l'inutilité biologique de systèmes de réparations qui empêcheraient tout vieillissement.* (Karsfeld & Revah, 1999, pp. 240-253)

En fait, les chercheurs soutiennent que même les organismes potentiellement immortels se soumettent au risque de la mort par causes externes.

Loin de vouloir contester les idées évolutionnistes, les auteurs se proposent d'enlever les étiquettes sociales et étiques qu'on a attachées à celles-ci: l'explication morale ne doit pas se mouler obligatoirement sur la description biologique. Exposé ainsi, le problème semble, certes, facile à comprendre. La nature peut nous montrer ce que nous sommes, mais non pas ce que nous pouvons, désirons ou devrons être. Quoique nous acceptions la mort comme un élément de base de la nature sous la forme de l'accident, ou, au contraire, de l'immanence, la pédagogie de la nature est nulle en soi et devrait, disent les auteurs, être considérée comme telle. De même, tirer la conclusion d'une nécessité de la mort, partant des lois de la thermodynamique, qui s'appliquent aux organismes immanents est une exagération et, de nouveau, une simplification. Les organismes humains ne sont pas soumis aux lois de l'entropie, pas de manière classique en tout cas, une raison parmi d'autres étant le fait qu'ils sont des systèmes ouverts qui ne sont pas définis par l'équilibre. Ni le Siècle des Lumières qui, rationaliste par définition, devait accorder un sens à la mort, une utilité cachée, n'est pas exempt de la critique de Klarsfeld et de celle de Revah. Pratiquement, ce qui relie les théories anciennes et les théories nouvelles de la nécessité biologique de la mort, c'est, en perspective critique, *l'obstacle utilitariste*, comme l'appellent les deux auteurs: «Pour accepter l'existence de forces qui nous sont hostiles, mieux vaut leur attribuer *a priori* une utilité, une valeur supérieure, plutôt que de prendre le risque de les étudier objectivement» (*ibid.*).

La manière dont les deux auteurs concluent la discussion concernant la nécessité de la mort coïncide, en grande partie, avec la manière dont nous désirons fermer ce segment du travail dédié aux constructions symboliques d'immortalité et au mythe d'un sens de la mort. Si les deux chercheurs expriment leur suspicion et leur réticence par rapport à une récupération moralisante des données biologiques de la mort et de la nature – car, toute analyse faite, il est manifeste que la biologie «semble décidément rejeter l'idée d'une utilité de la mort naturelle, utilité qui

permettrait de lui trouver quelques vertus et fournirait ainsi matière à consolation» (*ibid.*) –ils ne nient pas l'idée que le sens de la mort, un sens *humain*, existe vraiment, mais celui-ci serait plus susceptible d'être trouvé dans d'autres zones de la réalité et à l'aide d'autres domaines de recherche que la biologie, comme la philosophie ou la théologie.

Approximativement de la même façon nous nous proposons de conclure cette partie, où nous avons voulu montrer que les ressorts de quelques types importants d'immortalité symbolique, en tant que produits-stratégies de la relation de l'homme avec la mort, sont, au niveau personnel, mais peut-être surtout au niveau collectif, insérés et, en même temps, déterminés par le mécanisme général de la culture et de la civilisation humaine, celles-ci étant envisagées dans leur diversité et avec leurs variations temporelles et spatiales, de configuration et de fonctionnement. La mort est une question difficile, écartelée entre la généralité indubitable de ses formes et la particularité incommunicable de son contenu. Aussi, son sens se cristallise entre les deux pôles et implicitement, l'immortalité, comme résultat de la négation culturelle de la mort, dans sa qualité de structure de résistance symbolique, souffre du même inconvénient, de l'impossibilité de réaliser une moyenne salvatrice entre le général et le particulier. La situation se présente à peu près de façon similaire dans le cas du mythe concurrent, de la nécessité de la mort pour la vie humaine et le monde – mais seulement en apparence, comme nous avons eu l'occasion de le montrer. Ainsi, il est important de considérer la faille de conventionalité – inconsciente, qui sépare et en même temps confond, sans homogénéiser parfaitement, la mort et les images, voire, les imaginaires de la mort, mais il ne faut pas négliger non plus le risque des constructions d'immortalité de recevoir des valences oppressives – ce qui est probablement plus susceptible dans l'imaginaire social et culturel, que de manière brute et entièrement réelle.

En bref, tout comme Klarsfeld et Revah (1999) qui déconstruisent le mythe de la nécessité de la mort, mais qui reconnaissent la résistance d'un sens de la mort qui demande à être découvert en permanence dans le plan intime, nous n'avons pas voulu nier la nécessité d'un sens de la mort, mais attirer l'attention sur l'idée que celui-ci pourrait n'être présent, que de manière partielle et, éventuellement, dénaturée, dans le mythe de la nécessité de la mort, tout comme nous n'avons pas voulu nier les bénéfices apportés par les constructions d'immortalité, mais de signaler leur précarité. Les mythifications, les symbolisations suscitées par la mort accordent une valeur de vérité aux affirmations de Louis-Vincent Thomas: le pouvoir de la mort réside, principalement, au niveau de l'imaginaire (Thomas, 1999, p. 47). Les discours de divers domaines artistiques et de

recherche y fondent et produisent également des dynamiques et des reconfigurations de l'imaginaire de la mort (Pierre, 1990)[15]. Pratiquement, l'imaginaire – et cette chose est valable en général, pas seulement en ce qui concerne l'imaginaire de la mort – accompagne, c'est-à-dire, préforme et pré-conditionne toute recherche, pour qu'ensuite il soit, à son tour, déterminé, et il devienne l'objet sur lequel les recherches exercent leur influence Gilbert Durand, dans son livre célèbre, montre que l'imaginaire est lui-même une tentative continue d'éviter la rencontre avec la réalité incontournable de la mort, une réaction défensive, une contre-représentation active de la mort (Durand, 1960/2006).

1.5. "Death system". La mort comme système socioculturel

Après la présentation des deux grands types d'immortalité symbolique nous allons dorénavant tenter de décrire, d'un côté, les façons dont la culture organise la relation de l'homme avec la mort, sur le plan individuel et social, et de l'autre, les voies par lesquelles la mort entre dans la culture, à savoir l'aspect de l'organisation de la mort comme système (*death system*). Cette notion, qui appartient au sociologue américain Robert Kastenbaum, a connu une large propagation dans le cadre des études de la morte non seulement. Le système de la mort est lié lui aussi à l'imaginaire – l'imaginaire devrait être considéré comme implicite partout, comme s'il était l'ombre de chaque chose en soi – mais il est également très ancré dans la réalité effective, palpable. D'ailleurs, il est tellement enraciné dans la réalité, revêtant parfaitement l'habit du fonctionnalisme multiple, que nous avons hésité à le présenter dans ce chapitre ou dans celui intitulé «La prémisse (méta)fonctionnelle de la mort». Nous avons finalement décidé de l'inclure ici car, si la mort se constitue *dans* la culture et produit de la culture, elle s'objective toujours dans un sens ou dans un autre et comporte plusieurs fonctions. En outre, le chapitre consécutif se focalise sur un fonctionnement du discours plus théorique que social. Nous admettons, pourtant, que ces arguments ne constituent pas une motivation assez puissante pour prendre cette décision.

---

[15] Pierre explique Gilbert Durand par les termes sémiotiques, de forme (la partie stable et permanente de la structure) et de substance (un continuum informé par la forme). Ceux-ci sont les deux pôles de la structure dynamique de l'imaginaire, envisagée par Durand. La forme d'une structure devient une substance pour une autre et ainsi de suite, potentiellement jusqu'à l'infini. Concernant le dynamisme de l'imaginaire, Durand même, dans le même numéro qui lui est dédiée, de la revue canadienne *Religiologiques*, fait le point sur le fait que, dans l'interprétation de sa théorie anthropologique sur l'imaginaire, la critique et les chercheurs de spécialité ont privilégié le côté *fixiste*, au détriment de ce qui varie.

Le système de la mort, tel que nous allons le connaître en partant du concept de Kastenbaum, est certes lui-même un construit théorique et une forme de discours sur les fonctions de la mort mais si nous tenons compte de son contenu, il est également une conséquence directe du fait que la mort existe et doit être gérée par la culture, ce qui le rapproche de la partie constitutive de la mort, ou du moins l'autorise à se trouver dans cette partie du travail. En fait, une autre motivation pour placer ici cette très courte section dédiée à la société vue comme système de la mort est également son caractère quelque peu récapitulatif des points discutés ci-dessus (la mort comme élément définitoire de la culture, le cadavre comme réalité et signe socio-culturel, la peur de la mort comme catégorie existentielle ou ornement socio-culturel, les constructions d'immortalité symbolique).

Robert Kastenbaum définit le système de la mort ainsi: «Le système de la mort peut être envisagé comme le négatif ou l'image en ombre de notre société. Tout ce qui fait qu'un ensemble d'individus forme une société et qui aide au maintien de la société a des implications dans notre relation avec la mort.» (notre trad., Kastenbaum, 1977/2007, p. 69). Pour Kastenbaum, le système de la mort est imbriqué dans la plupart des relations sociales, et ce dans des proportions variables. Les composantes du système de la mort sont: les personnes, les lieux, les moments, les objets, les symboles, en résumé, tout ce qui peut fonctionner, potentiellement, comme un élément du système social en général et du sub-système de la mort en particulier. Ses fonctions sont nombreuses: les avertissements et prédictions, la prévention de la mort, la prise en charge du moribond, les cérémonies funéraires autour du corps du décédé, la consolidation sociale après la mort d'un proche, les tentatives de trouver un sens à la mort, le crime et même la guerre en tant que fonction de la société. À ceux-ci s'ajoute l'éducation sur la mort, dont nous avons parlé plus haut. Tout comme la mort qui est une réalité certaine et omniprésente dans la vie, le système de la mort est une réalité liée à la société par des fils multiples, souvent invisibles, mais certains. Pour démontrer cette idée qui, au premier regard, peut paraître un peu hasardeuse, emphatique, Kastenbaum imagine ce qui arriverait si la mort n'existait plus, si elle disparaissait brusquement, dans le même contexte social: un bouleversement énorme, la modification de toutes les relations interindividuelles, l'érosion des valeurs, avec éventuellement l'élaboration d'autres valeurs, un cataclysme réverbéré dans la moelle la plus cachée de la société. Une seule conclusion est possible: «l'idée centrale est que beaucoup de nos modèles de fonctionnement individuels et sociaux sont liés à la mort d'une façon ou d'une autre» (notre trad., Kastenbaum, 1977/2007, p. 74). Un des rôles

importants de la société même, considère Kastenbaum, est l'union artificielle, mais croyable, des individus devant la mort. Ce qui constitue la société c'est la peur devant la mort ou, inversement, la principale fonction de la mort est la coagulation sociale. Nous pouvons expliquer ces aspects toujours à l'aide d'un passage de Kastenbaum, bien qu'il n'y utilise pas explicitement le syntagme de *système de la mort*: «La principale fonction de la société est de nous aider tous à prétendre que la vie va continuer toujours. Cela se réalise à l'aide d'un système de croyances qui est soutenu par des rites et autres pratiques qui produisent un sentiment de cohérence, prédictibilité et signification.» (*ibid.*, p. 21). Comme lui, Louis-Vincent Thomas soutient que toute société, même si elle n'existe que par et dans la mort, veut être immortelle et obtenir cette immortalité par l'intermédiaire de la culture, des rites et des croyances. C'est pourquoi, signale l'auteur français, la mort est la grande révélation de la société et de la civilisation ainsi que leur permanente critique (Thomas, 1999, pp. 8-13). Dans cette perspective, l'idée même de société est redevable à un mythe d'immortalité qui permet le développement des autres mythes. Mythe qu'elle active et construit à son tour par des moyens propres – comme par exemple, les métadiscours qui mettent en évidence le rôle providentiel de l'état – ou par des moyens empruntés aux mythes qu'elle rend possibles et qu'elle abrite – la prolongation par les enfants est, par exemple, nécessaire à la continuation sociale.

Derrière les mots de Patrick Baudry, lorsqu'il affirme que la mort détermine une double approche de la question de la société, à savoir la filiation institutionnelle et son plan constitutif (Baudry, 2004, p. 894), nous devinons la même image, non conceptualisée comme telle, du système de la mort, comme dans le cas de la considération de Louis-Vincent Thomas: «la mort est présente à tous les niveaux de la vie» (1999, p. 8). Berger et Luckmann mettent en exergue également la coagulation sémantique que la société doit réaliser pour assurer aux individus le support nécessaire pour une continuation efficiente et productive de la vie. Cette coagulation se réalise par des légitimations symboliques, mises en circulation par des sous-systèmes culturels: croyances, mythes, religions, rites. La légitimation de la mort a, d'après Berger et Luckmann, le rôle d'offrir à l'individu la possibilité de continuer à vivre en société après la mort des personnes proches. En même temps, la légitimation de la mort doit permettre à l'individu d'anticiper sa propre mort, sans que cela ait comme conséquence la cessation des activités habituelles, quotidiennes. Une telle légitimation, insistent les auteurs, ne peut être obtenue que par une intégration de la mort dans un univers symbolique (Berger & Luckmann, 1966/2012, p. 171). John D. Morgan et Mary Ann Morgan caractérisent le

système de la mort, terme emprunté à Robert Kastenbaum, comme une dynamique ancrée dans l'histoire, très influencé par le degré d'exposition à la mort d'une société et l'espoir de vie à l'intérieur de celle-ci. Pour ces deux chercheurs aussi, le système de la mort est un cumul immense de personnes, choses, attitudes et concepts à l'aide desquels nous pouvons penser la mort et le mourir et en parler (Morgan, 1988, p. 5). En bref, *le système de la mort* marque, encore une fois, l'importance que la mort a pour la société, la culture et la civilisation humaine et, si nous croyons les définitions et les considérations ci-dessus, le système de la mort peut être interprété, par le biais d'un processus pas très prétentieux d'extrapolation, comme un autre nom de la société, et pourquoi pas, de la culture même.

2. LA PRÉMISSE (MÉTA-)FONCTIONNELLE

Dans cette deuxième section, où nous essayerons de surprendre moins la variété en soi des théories culturelles et des configurations sociales que les mécanismes par l'intermédiaire desquels la mort les détermine et se laisse déterminée par celles-ci, nous allons mettre en exergue les principales particularités du fonctionnement épistémologique de la mort. Les premières précisions concernant le caractère épistémologique de la mort, ont été faites dans le chapitre introductif de cette étude. Par conséquent, ce que nous dirons ici vient dans la continuation des questions déjà évoquées, de la difficulté qui entre dans la constitution de la mort en tant qu'objet de recherche. Nous nous concentrerons notamment sur les modalités de fonctionnement de cette difficulté, surtout au niveau d'une approche scientifique, d'une coagulation méta et pluri-discursive de la mort. Nous accorderons également une attention plus grande au *déni de la mort* – syntagme que nous n'introduisons pas pour la première fois, puisqu'il a été déjà analysé, succinctement, dans le cadre de *La prémisse constitutive* – comme une zone névralgique de rencontre entre la réalité socioculturelle de la relation de l'homme avec la mort et le discours théorique qui la saisit, l'explique et l'interprète.

2.1 La nécessité des approches multiples

Il n'y a pas de discours privilégié concernant la mort, parce que la mort même produit la relativisation forte, la fragilisation, ou, à la limite, l'annulation de tout discours. Ceci est un aspect formulé par de nombreux chercheurs de la mort, provenant de divers domaines. Le danger du discours unique sur la mort peut être formulé également dans une perspective de la théorie de l'imaginaire. Gilbert Durand blâmait la monopolisation extrême d'un seul régime de l'imaginaire et considérait que celle-ci était la première étape de *la détérioration anthropologique* (Durand, 1990). Et, si à ces explications nous ajoutons les précisions de Louis-Vincent Thomas, conformément auxquelles tout ce qui est lié à la mort peut être converti dans un élément au service du pouvoir (Thomas, 1999),

de quelque type qu'il soit, la nécessité d'un discours et d'une vision plurielle de la mort s'accentue (Bacqué, 2006, pp. 5-8).

Pierre Chaunu constate l'impossibilité d'une anthropologie unique de la mort, mais il ne croit pas non plus que la pluralité des anthropologies soit capable d'offrir une image définitive de la mort: «Aucune anthropologie de la mort n'est satisfaisante. Aucune ne peut prétendre seule à la vérité. Car la mort ne détient aucun secret. La mort est bête. Elle n'a rien à dire. La clef de la mort est ailleurs» (Chaunu, 1978, p. 60). La mort fonctionne, par son manque de sens – et nous allons voir plus loin que cette carence s'approche, paradoxalement, de l'infinité des significations qui prolifèrent toujours – comme un défi adressé aux discours et, subsidiairement, comme une permanente discréditation de ceux-ci. L'aspect de fausseté généré par l'incomplétude des interprétations de la mort est surpris aussi par Jean Améry. D'après celui-ci, toute perspective de la mort est inévitablement fausse (Améry, 1968/2009). Hermann Feifel exprime également son doute par rapport au monopole d'une seule discipline de la mort «la mort est manifestement trop complexe pour être la sphère spéciale de toute discipline» (Feifel, 1993, p. 26).

Insistant davantage sur la théorisation de l'insuffisance méthodologique à laquelle se confrontent les études qui ont pour objet de recherche la mort, le canadien Gary M. Kenyon propose une approche intéressante et apporte au premier plan les facettes positives de cette indétermination et relativisation que la mort impose au discours (Kenyon, 1993). Désignant comme précurseurs le philosophe Karl Jaspers ainsi que l'historien et brillant analyste des philosophies Jacques Choron, Gary M. Kenyon défie la précarité des discours et théories sur la mort, d'une manière peut-être insolite, certes, mais finalement assez simple: plutôt que la combattre activement il la considère au contraire nécessaire à la logique devant articuler toute approche de la mort. Quelle que soit la perspective empruntée pour regarder la mort, la fragilité de l'interprétation et de la connaissance subsiste, à laquelle s'ajoute l'importance fondamentale de la mort humaine pour la vie de l'homme.

Aussi, cette nouvelle logique proposée par Kenyon – qui provient des crispations et rigueurs de celle classique – doit être accompagnée d'une psychologie homologue. Le modèle d'approche de la mort conçu par Kenyon (1993, p. 66) porte le nom de *perspective fluctuante* (en anglais: *the floating perspective*). Il s'appuie sur l'idée qu'une position finale de considération de la mort et de sa signification pour la vie humaine est impossible, et que, par conséquent, elle ne devrait pas être cherchée. La position – sémantique, discursive, méthodologique, ontologique, gnoséologique, même sociale – privilégiée par rapport à la mort est une utopie.

Aucune position ne peut s'opposer complètement à la mort ou fournir les instruments d'extraction de l'anxiété humaine, tout comme ne peut être annulé le caractère inévitable de la mort. Pour mieux démarquer son concept, Kenyon compare la *perspective fluctuante* aux autres perspectives d'investigation de la mort, comme la perspective stoïque ou épicurienne. La différence consiste dans le fait que ces autres perspectives considèrent qu'elles contiennent la vérité sur la mort – qui est toujours une *certaine* vérité, tandis que *la perspective fluctuante*, dépourvue de l'orgueil d'une réponse définitive, se contente d'offrir des particularités, des suggestions et une ouverture vers les autres discours possibles sur la mort. La perspective proposée par Kenyon est, en essence, un principe, un préprogramme d'approche de la mort et une pédagogie subtile de la façon dont on devrait établir les rapports avec la mort, du moins en ce qui concerne le savoir et la recherche.

2.2 La tendance dispersive versus la tendance auto-coagulante du discours sur la mort

Si les chercheurs rappelés précédemment discutent de façon générale sur la pluralité des discours imposés à la raison humaine, aussi bien dans un registre scientifique que dans un registre empirique, nous observerons dans ce qui suit que la tendance, ou du moins la tentation, à monopoliser discursivement la mort, n'est pas du tout négligeable comme phénomène socioculturel. Cette tendance, ou tentation, se présentera sous la forme d'un ensemble des règles exprimées, voire d'instruments-prescriptions pour certaines pratiques, concernant ce que la mort est et la manière dont elle se configure. Touchant des degrés différents d'intensité, la lutte des discours concernant la mort a lieu tant sur le plan théorique et conceptuel que sur le plan primaire sur lequel ces discours agissent concrètement, à savoir le plan de l'existence sociale et culturelle. Nous allons détailler cela à l'aide de deux exemples. Le premier est formé à son tour de plusieurs exemples similaires et vise plutôt la dimension théorique du discours sur la mort, tandis que le second contient, dans une grande proportion, également la dimension pratique. Par ces deux exemples nous tenterons de démontrer que lorsqu'un domaine ou une discipline de recherche intensifie son processus d'auto-conscientisation, opérant alors ce que l'on pourrait nommer une accaparation potentiellement narcissiste de son sens, le discours sur la mort souffre en permanence d'un syndrome d'instabilité manifesté par des impulsions dispersives, pouvant être vérifié par la présence, en grand nombre, des discours aux positions concurrentes.

Nous précisons également que cela reste valable même s'il est soumis à des forces coagulantes.

2.2.1. Sur quelques discours et leurs compétitions

Jacques Derrida, dans son livre de 1996, *Apories*, part de l'idée qu'il n'y a plus de démarcation possible entre la pensée philosophique de la mort et celle anthropo-thanatologique (Derrida, 1996, p. 18): les frontières deviennent floues et la meilleure définition pour la problématique de la mort se trouve dans le mot *aporie*, quoique celui-ci ne puisse pas nous aider à faire une séparation car, Derrida se demande: quel élément de cette existence ne peut pas être mis sous la forme de l'aporie? Mais si la simplicité n'est pas l'attribut de la vie humaine, en ce qui concerne la mort, elle en est complètement évacuée. Après avoir établi la grille conceptuelle de sa démarche, l'auteur entreprend une attaque véhémente contre les sciences ontiques, particulièrement l'histoire et l'anthropo-thanatologie représentée par Louis-Vincent Thomas, qui sont accusées d'avoir utilisé avec superficialité le mot *mort*, de n'avoir pris aucune précaution concernant les significations ignorées que la mort peut avoir dans un contexte ou dans un autre et d'avoir utilisé les citations de Heidegger comme un «argument de supériorité» (Derrida, 1996, pp. 54-55), tout en s'appuyant sur des traductions inexactes de celui-ci[1]. L'historien sait, ou pense savoir, ce que signifie la mort ou être mort, ignorant par conséquent le processus et les critères d'identification, de sélection et d'élaboration des objets de l'enquête thématique qu'il entreprend, de sorte que:

> *La question du sens de la mort et du mot 'mort', la question 'qu'est-ce que la mort en général?', 'Qu'est-ce que l'expérience de la mort?', la question de savoir si la mort 'est' – et ce que la mort 'est' – restent radicalement absentes comme questions. D'avance elles sont supposées résolues par ce savoir anthropologique-historique comme tel, au moment où il s'institue et se donne des limites. Cette présupposition prend la forme d'un 'Cela va de soi': tout le monde sait bien de quoi l'on parle quand on nomme la mort. (Derrida, 1996, pp. 53-54)*

Dans la critique intense que Derrida fait à l'adresse de Thomas, qui vise parfois également Ariès, outre les explications liées à la terminologie de Heidegger (Derrida, 1996, p. 73) et au sens que celui-ci accorde à la mort, nous retrouvons les propres conceptions de l'auteur concernant la mort et le discours sur la mort: une *onto-phénoménologie non-régionale*

[1] Dans *Anthropologie de la mort* (1975), Vincent Thomas cite Heidegger avec l'idée que l'être humain, à peine né, est déjà assez vieux pour mourir, idée qui, remarque Derrida, appartient à Sénèque.

qui ne se laisse pas saisir par les divers niveaux disciplinaires, que ce soit l'anthropologie, l'histoire, la biologie, la démographie ou la théologie, ni par les niveaux culturels: nationaux, linguistiques, religieux (*ibid.*, p. 56). Mais, vu le fait que la mort et particulièrement *ma mort*, résiste à une assignation totale ou définitive à un concept, les frontières, qui ne se ferment pas, sont également des frontières qui ne peuvent pas être franchies puisqu'elles se trouvent dans la mort même (Bovo, 2010, pp. 318-320). La fin semble apporter une réconciliation avec les discours, passés au préalable sous la loupe critique de l'auteur: nous pouvons lire l'œuvre d'Ariès comme une œuvre subordonnée à Heidegger ou inversement. «Chacun des deux discours sur la mort est beaucoup plus compréhensif que l'autre, plus grand et plus petit que ce qu'il tend inclure ou exclure, plus ou moins originaire, plus ou moins ancien, jeune ou vieux» (Derrida, 1996, p. 140). Ce qu'on déconstruit, finalement, ce n'est pas un discours ou un autre, mais la juxtaposition du principe discursif et de la mort comme objet que celui-ci doit incorporer.

Dans son article, le sociologue Jean-Marie Brohm part de la direction opposée, essayant de tracer les lignes fondamentales d'une thanatologie épistémologique (Brohm, 1997), dans la lignée de Louis-Vincent Thomas. Heidegger et la philosophie inspirée par celui-ci y sont critiqués, en raison tout d'abord de la vision erronée sur la mort qui serait à l'origine de la perception du temps et qui se chargerait de sa configuration. Jean-Marie Brohm ne nie pas la profondeur des réflexions liées à la mort de Heidegger, mais il conteste l'aura révélateur avec lequel celui-ci a été investi par la tradition philosophique récente. Max Scheler et Emmanuel Lévinas ont parlé, dit Brohm, l'un plus tôt et l'autre plus avisé, de manière plus complète que Heidegger. Bien qu'il apprécie l'œuvre de Derrida (1996), dont certaines parties seraient admirables, et qu'il approuve le philosophe français d'avoir critiqué Louis-Vincent Thomas pour sa manière inexacte d'employer certains mots allemands heideggériens, il lui reproche de situer Heidegger en tête de la liste de ceux qui sont habilités à parler sur la mort. Le reproche est ici double. Premièrement, il vise Heidegger même qui, considère Brohm, aurait une capacité égale, voire moindre, de révéler des vérités sur la mort qu'un philosophe moins fameux comme Vladimir Jankélévitch. Pourquoi, se demande Brohm, l'analytique existentielle heideggérienne du *Dasein* devrait fonctionner comme un présupposé théorique de toute anthropologie et ontologie de la mort? De façon plus large encore, son reproche concerne la discipline dont Heidegger et Derrida sont les représentants: la philosophie. La mort ne devrait pas être l'apanage de la philosophie. Les sciences ontiques, comme l'anthropologie-historique, que nous retrouvons chez Ariès, ou

dans la version comparatiste, la démographie ou la sociologie, comme chez Louis-Vincent Thomas, devraient être considérées tout aussi capables de parler de la mort. Brohm désapprouve la *mégalomanie* et les impulsions *totalitaires* de la philosophie – impulsions anciennes, mais réactivées par la façon qu'a Derrida de poser le problème – surtout en ce qui concerne le sujet de la mort, sa prétention à être considérée comme la science noble par excellence, source de toutes les autres sciences. Finalement, Brohm avance l'idée que la critique acerbe de Derrida ou Michel Picard à l'adresse de Louis-Vincent Thomas, n'a pas de sens. Cela parce que Louis-Vincent Thomas croyait que la mort est un objet de recherche *philosophique* par excellence, donc inséparable de l'ontologie. Après avoir essayé de fonder une thanatologie puissante, l'anthropologue s'est rendu compte que cette chose est impossible, puisque la mort dévorera toujours le concept (Thomas, 1989, p. 1456). La finesse et la souplesse des analyses et des perspectives théoriques de la thanatologie thomasienne sont mises en évidence et sont continuées par Brohm par la proposition d'une thanatologie qui accorde à l'ontologie la primauté sur celle-ci, tout en spécifiant que celle-ci est touchée par une fragilité et un paradoxe qui retentissent sur l'entière ossature épistémologique: «une thanatologie modeste aussi qui n'oublie pas l'extrême fragilité de son socle épistémologique et le paradoxe de son fondement ontologique» (Brohm, 1997, p. 3).

Cristopher Ellis construit lui aussi sa théorie (Ellis, 2001, pp. 157-163) sur une critique de Heidegger, toujours une critique partielle. Cette fois-ci, la lutte pour le discours convenable semble avoir lieu à l'intérieur de la phénoménologie, mais implique aussi des domaines connexes comme l'anthropologie ou l'histoire. Ellis y affirme que la façon dont Heidegger a expliqué l'attitude humaine face à la mort est en quelque sorte simpliste, parce que le philosophe allemand n'admet que deux attitudes, parfaitement disjonctives: fuir la mort et faire face à la mort, qui ne rendent pas compte de la diversité des attitudes réelles devant la mort. Cet aspect détermine Ellis à caractériser la phénoménologie d'Heidegger comme *une phénoménologie statique de la mort* (Ellis, 2001, p. 159), valable plutôt au niveau théorique et pour une certaine période temporelle et culturelle. Ainsi, elle est accusée d'être la victime de l'orgueil de l'anhistorisme, ou du moins, de gommer toute historicité de l'attitude devant la mort. Pour argumenter cette question, Ellis évoque Ariès et ses théories concernant les étapes historiques de la relation de l'homme avec la mort (Ariès, 1977). Comme Brohm, mais contrairement à Derrida, l'auteur reproche aux concepts d'authenticité et d'inauthenticité la pureté et la non-implication de l'histoire sociale. Leur validité est strictement délimitée dans

le temps, ne pouvant fonctionner comme des présupposés ontologiques dans un discours sur la mort. D'autant moins dans un discours socio-historique. Cependant, remarque Ellis, le contraire est tout aussi vrai. Ni les discours historiques ni ceux appartenant à la médecine, à la psychologie ou à d'autres disciplines qui traitent de la mort, ne peuvent exister sans des fondements ontologiques, partiels, temporels, conventionnels, relatifs à ce que la mort signifie ou non. On ne peut pas sortir de ce cercle vicieux. C'est pourquoi – bien que nous puissions dire aussi: cependant – l'auteur propose un nouveau type de discours sur la mort, à savoir celui *d'une phénoménologie génétique de la mort* (Ellis, 2001, p. 162). Elle a trois caractéristiques de base: considérer la mort plutôt en rapport avec autrui, qu'avec la sienne-propre, comme chez Heidegger, introduire l'histoire comme principe de systématisation de la méthode et des concepts et, paradoxalement, la troisième caractéristique est traversée par un filon étique: prendre en considération la positivité de la mort d'autrui, dans le sens qu'elle peut offrir la révélation de notre propre fin et marquer l'importance d'autrui.

Cependant, comme nous allons le voir bientôt, lorsque nous allons discuter plus en détail le déni de la mort dans le contexte des sciences thanatologiques, Ariès a été, à égale mesure, critiqué par certains et apprécié par d'autres comme un promoteur de l'anthropologie historique de la mort et un auteur inévitable en ce qui concerne la mort et ce, dans chaque domaine de la connaissance. Afin de souligner la précarité des discours liés à la mort, nous pouvons toutefois rappeler Jean-Claude Chamboredon qui, dans un article de 1976 (pp. 665-676), s'interroge, entre autres choses, sur la validité de l'historisme croissant dans les approches de la mort. Ariès est accusé d'avoir mélangé les sources et les références et de ne pas être un adepte de l'historisme aussi fidèle qu'il l'aurait voulu, la nostalgie sociale d'une mort apprivoisée affectant la méthode historique pratiquée. Ainsi, au sein même des théories de celui qui critique Heidegger et de la direction philosophique qui promeut une ontologie relativement invariable de la mort, se cache la nostalgie de l'invariant. En fin de compte, nous pouvons nous demander quel est encore le rôle de l'histoire si on cherche à trouver un référent privilégié, un temps considéré être prototypique pour l'attitude de l'homme devant la mort, un temps *correct*. Chamboredon ne se déclare pas l'adepte d'un historisme exagéré, mais il reconnaît le signe de l'existence dans l'histoire de l'individu lorsqu'il dit qu'on ne peut pas/plus parler de la mort de celui-ci sans la mettre en relation avec le groupe auquel il appartient. Complémentairement, en quelque sorte, il se demande si, lorsque nous lisons dans la façon dont la société envisage la mort toutes les caractéristiques d'une civilisation,

modelée par l'histoire, nous ne cédons pas à un culturalisme trop *englobant* (Chamboredon, 1976, p. 671). Mettre le signe de l'égalité entre le sentiment de la mort, du moins de la mort-propre, et toutes les prescriptions socioculturelles comporte le risque d'une stagnation dans une culture qui devient idée et où l'histoire est facilement inhibée. C'est l'erreur que commet Louis-Vincent Thomas, selon Chamboredon, lorsqu'il compare la culture traditionnelle africaine avec la culture occidentale contemporaine (*ibid.*). Somme toute, ce que nous pouvons déduire de l'analyse du sociologue français c'est que les discours sur la mort peuvent se disputer l'objet de leur recherche et obtenir certains avantages l'un sur l'autre, mais restent partiels et peuvent camoufler exactement la caractéristique du discours auquel ils s'opposent.

Concernant tous ces discours qui se disputent le droit de la primauté et le degré de pertinence par rapport à la mort, l'impression nous est donnée qu'ils s'efforcent de retenir leur objet mais échouent, démontrant en revanche une habilité transgressive. Cette habilité présente parfois des accents communs avec la créativité et s'observe dans la magnétisation des discours, dans la possibilité de provoquer la naissance des discours – par exemple, la thanatologie – et d'attirer un maximum de discours déjà existants. On remarque qu'elle reçoit également des accents nihilisateurs, traduisant le découragement de celui qui ne peut maîtriser le discours pour saisir la mort.

2.2.2. Le discours médical sur la mort. Superpositions et ramifications

Même la médecine – ce domaine qui, du point de vue de l'exactitude, de l'apparition et de la manifestation de la mort comme phénomène individuel humain, pourrait paraître le plus habilité à émettre des verdicts sur la mort – n'a pas le privilège d'avoir une définition unique et infaillible de la mort. Cette définition est liée à la dynamique de la connaissance générale et de celle du domaine strict de la médecine. À son tour, la connaissance stricte inclut, en même temps, l'information effective: les découvertes anatomiques, psychosomatiques, techno-médicales ou autres, et la connaissance étique qui, surtout ces dernières décennies, a connu des changements qui ont bouleversé l'horizon d'attente, dit traditionnel, relatif à ce que la médecine peut ou ne peut pas faire et aux limites morales qui la restreignent. En ce sens, les appréciations de Douglas Davies – qui vont dans la direction, déjà énoncée et adoptée par beaucoup de chercheurs, de la conscientisation et de la déclaration de la complexité de la

mort – expriment, elles aussi, l'idée que la mort n'est pas un phénomène habituel, du moins en raison de la codification éthique permanente que les hommes appliquent à la mort (Davies, 2002, p. 160)[2]. Même le fait, purement biologique, de mourir a besoin et a toujours eu besoin d'un accord général qui puisse vaincre les positions rebelles[3]– notamment avec la médicalisation de la mort au XIXe[4] siècle et la modification de l'encadrement pragmatique de la médecine, qui n'est plus considérée comme un art mais une science (Dekkers, 1995, pp. 188-197)[5]. Aucun symptôme ne peut être considéré individuellement comme un signe indubitable de la mort, ou autrement dit, précise Stuart Holroyd (1989), la mort n'est qu'une somme de diagnostics, résultant de la manifestation de plusieurs signes. Wim Dekkers montre tout aussi directement l'échec de la médecine à surprendre l'instant où la mort s'installe dans l'être humain. À la question *Qu'est-ce que nous appelons, en fait, la mort*, il répond en mettant en évidence le désaccord du monde médical (Dekkers, 1995, p. 196). En plus de souligner le fait que la médecine travaille avec trois types de mort: la mort néocorticale, la mort cérébrale et la mort cérébrale totale, indiquant ainsi que la médecine n'est pas capable de traiter la mort exclusivement d'une perspective pratique, Dekkers avance également que la médecine peine à trouver un territoire lui appartenant exclusivement: «Ce que nous appelons mort dépend des contextes pratiques, scientifiques, religieux et philosophiques […]. Toute définition de la mort implique la marcation des présupposés philosophiques et éthiques» (notre trad., Dekkers, 1995). Jusqu'ici, nous avons fait une incursion brève et superficielle dans la problématique médicale de la mort afin de démontrer que, dans le contexte médical également, censé éclaircir davantage la compréhension de la mort, le discours thanatologique glisse sur la pente des autres discours culturels et sociaux, collatéraux. On peut parler d'une conventionalité élevée des méthodes d'exploration médicale, la médicine souffrant une contamination par les différentes visions du monde (Le Breton, 2008; Corbin, Courtine & Vigarello, 2006).

---

2 Sur la liaison que le mort a, dans le système médical, avec le domaine de l'éthique, voir: Regan, 1980; Callahan, 1993, pp. 130-131; Lamontagne, 1996; Rachels, 1997.

3 En ce sens, les discussions qui se produisent autour de la mort cérébrale sont remarquables. Dans ces situations on suppose qu'il faut débrancher les appareils médicaux puisque ce diagnostic équivaut à la mort.

4 Une analyse ample sur la façon dont le discours médical comprend la mort et sur le phénomène de la médicalisation de la mort, nous retrouvons chez l'historien Marius Rotar (2006, pp. 22-38).

5 La médicine, explique Dekkers, s'est transformée: d'un art destiné à guérir le mal et la maladie, elle est devenue une science et même, pendant ces dernières années, une zone de technologisation croissante.

En fait, à partir du moment où nous énonçons la non-coagulation et l'absence d'homogénéité du discours médical sur la mort, nous sommes obligée d'approfondir et de passer d'un discours de la médecine à un discours sur la médecine, autrement dit d'étudier plus en détail les raisons qui déterminent, au niveau théorique, cette ossature perméable du discours médical lié à la mort. Nous allons voir que ce dernier bien que relativement récent et tendant à se ramifier, ne génère pas seulement un métadiscours critique puissant, mais aussi un métadiscours de second degré qui participe en grande proportion à la construction de la thanatologie, discours bien plus large, et d'études sur la mort.

Le premier discours de la médecine[6] concernant la mort se traduirait, approximativement, par le syntagme de médicalisation de la mort (Herzlich, 1976, p. 199; Prior, 1989). En fait, la médicalisation ne vise pas seulement la mort, mais aussi les autres processus bio-sociaux fondamentaux: la naissance, l'avortement, la sexualité, le vieillissement (Conrad, 1992, pp. 209-232)[7] et les processus purement sociaux comme la scolarisation (Pinell & Zafiropoulos, 1978). Les progrès réalisés dans le domaine médical – de l'hygiénisation (Vovelle, 1983/2001, p. 678), à l'éradication des maladies aigües et épidémiques et leur plafonnement, le traitement des maladies chroniques (Barret et all, 1998, pp. 247-271)[8], la technologisation croissante des traitements médicaux (Corbin, Courtine & Vigarello, 2006, pp. 15-71) – ont eu des conséquences qui peuvent être organisées en deux grandes directions. Premièrement, celle d'une vie qui ne peut plus se soustraire à la médicalisation, omniprésente dans toutes les couches sociales. Par médicalisation nous comprenons la valorisation intense de la santé et toute la diversité des stratégies individuelles et sociales, qui doivent assurer son obtention. La seconde direction, qui résulte en fait de la première, se réfère à la mort et surtout au processus du mourir et

6 À préciser qu'il est plus correct d'utiliser le syntagme de discours médicalis*ant* de la mort, puisqu'il ne s'agit pas, surtout en ce qui concerne les aspects que nous allons analyser plus bas, d'un discours strictement médical, mais d'un discours médical qui entre dans la sphère du social. La mort est celle qui se médicalise sous l'action du discours médicalis*ant* de la mort. L'association des termes *discours* et *médical*, ce dernier terme étant plus simple, plus neutre, risque de causer des confusions et de négliger justement l'idée qu'il s'agit d'un discours appartenant à une certaine discipline, qui se répand et qui imprègne les paliers de l'imaginaire et les nombreuses pratiques sociales.

7 Peter Conrad précise que le processus de médicalisation est complet dans le cas de la mort et de la naissance.

8 Les auteurs parlent de trois stades de la transition épidémiologique: le premier, celui des infections épidémiologiques présentes en grand nombre, ensuite, celui typique pour l'époque de l'industrialisation, du passage vers les maladies chroniques, et finalement, celui de la réémergence des facteurs pathogènes, qui dans le contexte de la globalisation, acquièrent une résistance aux antibiotiques.

du vieillissement, qui se déplace du milieu familial à celui médical, professionnalisé (Elias, 1998). Pratiquement, il se produit dans les deux situations un phénomène d'imprégnation de la vie, et de la mort, avec la vision médicale du monde – formée d'un réseau où s'entrecroisent les possibilités, les compétences et les idéaux de la médecine – ce qui conduit à un réaménagement des sens sur la plupart des paliers de la vie humaine et à des modifications dans le système de représentation collective et individuelle de la mort (Rotar, 2006, 29).

Ce n'est pas seulement que le discours médicalisant tend à monopoliser la mort, mais, ce qui est plus intéressant encore, la maladie devient la zone de rencontre, impure, de la vie et de la mort. La manière dont cette zone fonctionne peut être facilement comprise en partant des explications de Zygmunt Bauman (1990/2001). Pour le sociologue, l'hygiénisation spécifique pour l'ère industrielle a accentué l'extension de la notion de maladie et a déclenché un processus de pathologisation de l'existence humaine, justement parce qu'on a trouvé, en grande mesure, le traitement de différents types de maladies[9]. Le rôle de la maladie est d'attirer notre attention sur l'idée de cause et, au niveau de l'imaginaire, de l'associer à la mortalité. Implicitement, la mortalité – non-causale ou trans-causale par définition – entre, de manière illusoire, dans la sphère du contrôle. En outre, la mortalité a des chances de se sédimenter sous la forme de l'expérience: toute maladie vaincue, tout problème de santé dépassé, quelque insignifiant qu'il soit, participent à la fondation de l'idée que la mortalité existe et qu'elle est un danger qui, avec suffisamment d'habilité et un effort considérable, se détachera de son moment ultime, la mort, le mourir effectif, ou réussira, au moins, à le remettre à plus tard (Bauman, 1990/2001, p. 138). Il en résulte un discours pragmatique, focalisé sur la prévention et non uniquement sur le traitement. En fait, la médicalisation de la mort, dans ce cas, prouve qu'il se produit l'élaboration sociale d'une construction symbolique d'immortalité, et ce pas seulement dans le sens fort du terme, puisque, comme nous l'avons vu précédemment, ce genre de rapport à la mort peut s'intégrer dans l'immortalité symbolique par la nature. Cette pathologisation de l'époque moderne est, pour la collectivité humaine, pessimiste et optimiste en même temps. La vie entre sous le signe de la maladie, elle connaît les impératifs de la vigilance et du raccordement à un système de management de la qualité

[9] Voir le chapitre du livre de Bauman, «Modernity, or Deconstructing Mortality». Quoique spécifique à la modernité, où elle est placée par Bauman, la maladie et le rapport déconstructiviste que la société réalise, par son biais, avec la mortalité, est toujours de grande actualité dans la période postmoderne, où elle cohabite avec d'autres formes de discours et d'autres pratiques liées à la mort et à la mortalité.

médico-sanitaire de la vie, et, si nous éliminons les nuances, cela nous invite à considérer la vie comme maladie potentielle et, alternativement ou même simultanément selon le cas, si nous nous référons à la mortalité, comme maladie aggravée. Dans ce contexte, quand la lutte contre la maladie échoue et finit par la mort, celle-ci est perçue comme un accident. Dans la littérature de spécialité qui traite du sujet de la mort, nous retrouvons une quantité importante d'évocations de ce nouveau paradigme qui fait de la mort un accident et dont le principal responsable est le discours de la médicalisation de la mort (Menahem, 1973; Bauman, 1990/2001, pp. 137-138; Thomas, 1999, pp. 58-62; Rotar, 2006, p. 28).

Une fois arrivée à ce point, nous allons dépasser le discours médical sur la mort et nous intéresser à sa critique. Comme Marius Rotar le précise dans son livre, le concept de *médicalisation* est entré dans la littérature scientifique dans les années 70, étant le plus souvent utilisé pour construire une critique de la médicalisation (Rotar, 2006, p. 24). La médicalisation de la mort a été considérée comme un phénomène, appartenant certes au monde médical, mais également lié, dans un sens plus large, à la société industrialisée – une société qui accepte et implémente des pratiques qui permettent d'exercer un contrôle social sur les individus. Comme Michel Foucault nous a révélé, le discours médical est un discours de force (Foucault, 1963/2010). Parmi les travaux classiques les plus connus qui traitent de cet aspect, nous retrouvons le livre d'Ivan Illich (1975), qui contient une perspective plus large sur la médicalisation en général. Sans rejeter complètement les acquisitions de la médecine, il démonte une série de mythes construits par les sciences médicales et dénonce les pertes souffertes par la société et les individus pris dans ce processus de médicalisation, en partant de la déresponsabilisation face à la santé personnelle, conséquence de la passivité et de l'adoption du statut de patient, pour parvenir à une dépendance aux produits thérapeutiques, dépendance qui tend à devenir permanente. Dans un article plus récent, Illich (1999, p. 28) réitère ses anciens concepts, en y ajoutant de nouvelles nuances: la santé suppose une quête continue, elle est devenue une véritable mission pour l'individu contemporain et, plus grave encore, une obsession, jetant ainsi cette quête dans la zone du pathologique. En outre, la santé devient d'autant plus difficile que la société et les sciences médicales semblent déterminées, pour un intérêt commercial évident, à trouver encore et encore de nouvelles maladies. L'impact sur le plan culturel et social est nocif, notamment le désir d'abandonner la condition humaine, sous l'influence de l'éternelle illusion du progrès et de la perte de l'habilité à faire face à la souffrance. Le contrôle exercé

est complexe, et l'individu humain y est entièrement concerné, toute son identité forcée à se redéfinir, de manière limitée, sur l'axe de la santé.

Ivan Illich n'est pas le seul à avoir critiqué le discours médicalisant valorisé par la société contemporaine. David le Breton, par exemple, observe que la médicalisation de la mort a participé à la «machinalisation» du corps humain, à la scission entre le corps et l'identité profonde de l'individu et ensuite à un processus de confiscation des valeurs existantes et de construction d'autres valeurs (Le Breton, 1990/2008), ainsi que «le corps est devenu plus important que notre âme – il est devenu plus important que notre vie» (Corbin, Vigarello & Courtine, 2006). Glennys Howarth (2007) parle également d'une scission des individus appartenant à une collectivité, pour laquelle la médicalisation n'est pas la seule responsable mais à laquelle elle contribue insidieusement, notamment par cette discontinuité entre corps et âme. Elle évoque un inter-relationnisme des corps, qui signifie qu'on ne peut établir avec exactitude les limites entre un corps – dans l'acception complexe du terme – et un autre (Howarth, 2008, *Introduction;* p. 184). En ce sens, un individu qui est prépondérant un corps, est un individu qui exile son spécifique pour se conformer au prototype corporel social, un prototype composé selon des règles d'organisation et de représentation de la médecine. Puis, et finalement, le cadavre, sortant de la zone de la corporalité, devient définitivement pathologique, perdu (Howarth, 2007, p. 186)[10]. Plus récemment, Barbara Ehrenreich (2018) explore de manière critique la médicalisation de la société qui a engendré la culture moderne de la santé et l'obsession de la longévité. Ehrenreich soutient que les efforts pour prolonger la vie à tout prix, à travers des régimes, de l'exercice et des contrôles médicaux constants, sont souvent inutiles et même nuisibles. Elle remet en question l'idée que nous pouvons contrôler totalement notre santé et suggère que l'acceptation de l'inévitabilité de la mort peut apporter une plus grande liberté et une paix intérieure. Le livre combine des recherches scientifiques avec des réflexions personnelles, incitant les lecteurs à repenser leur relation avec la mort et la médecine.

Pour traiter les critiques de la médicalisation du discours social sur tous les paliers, nous aurions besoin d'un espace beaucoup plus large et d'une digression à notre propos. Aussi revenons-nous au discours critique sur la médicalisation de la mort. Nous partons cependant d'un argument qui surprend très bien et de manière très synthétique les caractéristiques du discours médicalisant en général et qui nous aidera à

[10] Voir également la critique du discours médicalisant sur le cadavre, entreprise par de Jean Ziegler (1975).

comprendre mieux les reproches qu'on apporte à celui-ci. Il s'agit de la dualité apparemment étrange du discours médical: à la fois scientifique et religieux[11]. Les deux facettes sont déterminées par la rationalisation de plus en plus prégnante à l'époque contemporaine, la première étant une conséquence directe, automatique, et la deuxième une conséquence compensatoire (Boetsch, 2010)[12]. Le médecin devient le représentant d'une science exacte avec des bénéfices vérifiables, intéressé par l'efficacité et ambitieux[13], l'autorité divine perdue est ainsi récupérée par le filon d'un substitut de métaphysique, il est celui qui décide pour le bien du malade et choisit de dévoiler ou non ses décisions au malade et à ses proches. Les deux facettes travaillent ensemble et créent bien plus que le milieu propice pour l'affirmation sociale du discours médicalisant sur la mort. La critique apportée par les études de spécialité utilise des termes tels que contrôle, monopole, ou manipulation[14], derrière lesquels se cacherait le déni, lui-même pathologique, de la mort (Ariès, 1977, Ziegler, 1975). Tous ces termes se coagulent dans le thème complexe du moribond abandonné dans le milieu hospitalier (Ariès, 1977; voir aussi Walter, 1994), qui reçoit sa mort, entouré de silence, privé de sa famille (Baudry, 1987) ou abandonné par celle-ci, minimalisé, et à qui on ne communique pas le diagnostic (Kübler-Ross, 1969)[15].

Le problème de la mort active les deux facettes du discours médicalisant, en vue de la coagulation de certains sous-discours, comme celui de l'euthanasie (Mishara, 2003), du transplant d'organes (Le Breton, 1990/2008) – liés au registre scientifique et à celui religieux qui façonnent le

---

11 Sur le remplacement majeur de la religion et de la morale par la médicine: Turner, 1987. Sur le discours «scientifisant» de la médecine sur la mort: Schwarzenberg, 1987, pp. 98-101. Sur la «de-problématisation» abusive de la mort: Saint-Germain, 1991.

12 Boetsch voit la préoccupation pour la santé et le corps comme une conséquence de *la mort de Dieu*.

13 Pratiquement, le registre scientifique du discours médicalisant est, en grande partie, lié à l'ingénierie. La reproduction humaine assistée, les techniques de cryogénisation, les expériences de clonage, la génétique, y font partie.

14 La manipulation apparaît surtout dans les études qui traitent de l'euthanasie ou du suicide assisté.

15 Elisabeth Kübler-Ross a suscité un grand intérêt, tant au niveau scientifique, qu'au niveau de la culture populaire, en ce qui concerne la mort dans l'hôpital, critiquant les institutions médicales, mettant en évidence la thanatophobie de la société occidentale et promouvant l'idée d'une équipe interdisciplinaire: prêtre, médecin, psychologue, qui devrait prendre en charge les besoins complexes du moribond. C'est toujours elle qui a soutenu la théorie des cinq étapes du mourir: la négation, la colère, la négociation, la dépression et l'acceptation, et qui a fondé le mouvement *Near Death Experience (NDE)*. Les critiques d'Elisabeth Kübler-Ross ont été nombreuses et ont visées sa méthodologie qui s'éloigne de la rigueur scientifique et sa contribution insidieuse, involontaire au renouvellement du refus de la mort. Pour un aperçu synthétique: Corr & Corr, 2003 ou Walter, 1994.

discours général médicalisant – et celui des soins palliatifs (Clark, 2003)[16] – la primauté appartenant cette fois-ci au registre religieux: apaiser la souffrance, faciliter le passage vers un autre stade de l'être par une mort *bonne*. Parfois, ces sous-discours se complètent, fonctionnent parallèlement ou se disputent la centralité ou au moins la légitimité dans le discours médicalisant cadre. Mais la situation la plus fréquente est celle de la contestation d'un des registres, scientifique ou religieux, ou de ses particularités par l'autre registre (pas nécessairement un sous-discours très bien coagulé), ou par un méta-registre critique. Il faut remarquer cependant que nous pouvons parler des sous-discours médicalisant aussi bien dans la perspective primaire du discours médical, que dans la méta-perspective de la critique du discours médicalisant. Ainsi, le sous-discours des soins palliatifs s'est constitué comme une réaction à la technologisation excessive de la médecine, à l'acharnement thérapeutique (Comité d'éthique, 1994), au discours pro-vie quelle qu'en soit la qualité, visant le replacement du moribond au premier plan et militant pour reprendre possession de sa propre vie (Schwarzenberg, 1987, pp. 98-101)[17]. L'euthanasie est elle aussi combattue du point de vue d'un humanisme douteux concernant la rationalité du choix de la mort, le rapport qui s'établit entre ce que le malade pense vouloir et ce qu'il veut vraiment, et bien évidemment au nom de la rigueur scientifique de la médecine (Fonty, 1987) ou de la démocratisation de la pratique (Blanc, 1987, p. 160). D'un autre côté, l'euthanasie combat justement un discours minimalisant de l'homme, qui place au-dessus de la morale et de l'éthique des prémisses religieuses (Forlin, 1987). Le mouvement *Near Death Experience* (NDE), dont les bases ont été mises en place par Raymond Moody (1975) et Elisabeth Kübler-Ross (1975), est apparu comme une réaction directe non pas à la technologisation médicale de la mort, mais à un mécanisme avec plus de substance qui, hormis une commercialisation très controversée de la mort, entre en scène aussi sous la tutelle de la médicalisation (Laderman, 2003; Troyer, 2007, pp. 22-47)[18], participant à la reconfiguration de la mort exclusivement comme *terminus* et à la mise en dérision des autres connotations de celle-ci.

---

16 L'idée de base est celle de l'appréciation de la qualité de la vie, au détriment de sa durée.

17 Le célèbre cancérologue parle de la nécessité de la dissociation des valeurs concernant la vie et la mort du discours technique et médical et accuse le personnel médical de superficialité, d'indifférence et d'arrogance, dans les rapports avec les malades. Similairement, Claude Lamontagne (1996) désire que la relation médecin-malade soit similaire à celle entre deux adultes et d'abandonner l'infantilisation des moribonds.

18 Il s'agit du modèle plus vaste de l'industrie funéraire. L'embaumement apparaît au début dans l'espace médical pour des raisons d'hygiène. Dans l'espace américain, il est pratiqué durant la guerre civile, pour pouvoir retourner les cadavres à la famille. Graduellement, il va dépasser le milieu purement sanitaire pour devenir l'apanage de l'industrie funéraire.

Ayant souvent un problème de légitimation scientifique (Parnia, 2005), le mouvement NDE, avec ses côtés positifs ou critiquables[19], s'affilie à un modèle culturel qui dépasse l'époque contemporaine et couvre, sous diverses formes, toute l'histoire de l'humanité, à savoir celui de la communication avec le mort (Kastenbaum, 2003). Malgré cette note critique à l'adresse de la médicalisation, le mouvement *NDE*, tout comme celui de revigoration du système médical par des stratégies de ré-humanisation du personnel médical, tous deux proposés par Elisabeth Kubler-Ross, ont été soumis eux aussi à la critique. Par exemple, James J. Farell, comme le montre Marius Rotar, reproche à ces mouvements qui portent l'empreinte de Kubler-Ross de perpétuer le refus de la mort par d'autres canaux, plutôt que de le disloquer. C'est en raison du même désir de gérer la mort comme événement, de l'encadrer dans les limites de la discrétion et du tolérable, que le médecin, transformé en thérapeute, sera prédisposé à prôner la nécessité de la thérapie, s'assurant la sensation narcissiste de contrôle (Farrell, 1980, pp. 223-224). Plus actuel, Marius Rotar critique de façon virulente, en s'appuyant sur plusieurs sources, le phénomène très popularisé des expériences faites au stade de la mort clinique, remarquant «la connexion évidente avec la doctrine du spiritisme du XIXe siècle». (Rotar, 2006, p. 45; Jupp & Gittings, 1991)

Tous ces discours critiques du processus de médicalisation de la mort admettent, à leur tour, d'autres discours critiques. Sans être aussi farouches que ceux qui appartiennent au niveau inférieur, étant plutôt axés sur des clarifications, particularisations ou des récupérations du premier niveau, en l'occurrence celui de la médicalisation, ces discours renforcent l'idée d'une impulsion dispersive qui traverse tout domaine – inclusivement celui médical – se rapportant à la mort. La médicalisation, même si elle est poussée vers la zone de la démonisation par certains travaux comme ceux d'Ivan Illich, Philippe Ariès, Kübler-Ross ou Jean Ziegler, est récupérée dans les études de ces dernières années (Walter, 1994). Même si, outres celles-ci, il se trouve encore des études qui critiquent la médicalisation, et malgré la décentralisation et la désinstitutionalisation de plus en plus prégnante dans l'espace occidental (Howarth, 2007, p. 119), la médicalisation reste évidemment une réalité. Les analyses sont moins acharnées et tentent de comprendre le problème de la médicalisation de la mort dans son contexte socioculturel. Elles ne mettent plus l'accent uniquement sur les conséquences de la médicalisation, mais également sur les facteurs qui l'ont générée, adoucissant la tonalité critique.

[19] Le plus fréquent reproche: l'absence du critère scientifique. Une chose que Sam Parnia (2005) lutte à remédier par son ample étude.

Des éléments comme le développement démographique, l'accroissement de la durée de vie, la diminution des maladies, le déclin de la mortalité infantile, la performance thérapeutique, la sécurisation croissante de l'individu et de la société par les politiques de pacification, la sécularisation ou la crise morale sont regardés de façon moins rigide et acceptés comme des changements complexes dont les mécanismes ne sont pas encore complètement éclaircis et qui entrent, tout comme la médicalisation, dans une problématique socioculturelle beaucoup plus ample (Jupp & Walter, 1991, pp. 256-282; Walter, 1994).

Wim Dekkers manifeste sa confiance dans la médecine actuelle – qui a évolué du point de vue de l'attention accordée à l'homme et au mourir – et dans ses bonnes intentions, et considère qu'elle est catégoriquement impliquée dans ce qu'on pourrait appeler l'*ars moriendi* de nos jours. Dans cette grille il faut comprendre la notion de contrôle appliquée à la médecine. La seule condition à laquelle la médecine doit se conformer est la non-déformation de la mort humaine (Dekkers, 1995, p. 197). Norbert Elias (1998)[20] et Patrick Baudry (1999), et même, dans une certaine proportion, le plutôt conservateur Louis-Vincent Thomas (1999), attirent l'attention sur le fait que toute littérature scientifique – qui parle de l'isolation du moribond et du silence, tant de la part de la famille que du personnel médical qui l'entoure pendant le dernier moment – devrait tenir compte du fait que ce silence[21] n'est pas dû à la médicalisation proprement dite, mais qu'il est le symptôme d'une crise sociale et ontologique beaucoup plus profonde, de la perte des rituels, ou tout du moins de la diminution de leur signification et de leur pertinence pour l'individu, mais aussi d'une difficulté existentielle quand on est confronté à quelque chose tellement inconnu comme la mort (Walter, 1994; Elias, 1998, pp. 39-44; Baudry, 1999, p. 38, le chapitre II: *Des morts sans destin*). C'est à peine après avoir tenu compte que cette crise existe que nous pouvons parler – nous allons reprendre cette question plus loin – de l'influence du refus de la mort comme paradigme socioculturel contemporain.

Toujours dans la perspective de la récupération d'un sens menacé par la véhémence du discours critique de la médicalisation et des mouvements adjacents, nous pouvons mentionner le modèle de la continuité

20 Norbert Elias est connu plutôt comme un critique de la médicalisation, le syntagme qui est resté lié à sa pensée, dans la réception scientifique, étant: *la solitude des mourants.*

21 Baudry fait une observation destinée à ébranler les certitudes du discours anti-médicalisant: il y a des cultures traditionnelles qui valorisent le silence. En conséquence, si nous condamnons le silence médicalisant comme étant exclusif et négatif sans droit d'appel, nous commettons l'erreur d'ignorer le fait qu'il existe plusieurs types de silence, en fonction des différents contextes socioculturels. Voir aussi: Walter, 1994.

proposé par Glennys Howarth. Il n'aborde pas le problème de la relation avec le mort du point de vue strictement psychologique, c'est-à-dire comme une représentation interne trompeuse et adaptative – quand le mort se présente sous la forme d'un spectre – mais comme un signe de l'indestructibilité de la relation entre ceux qui meurent et ceux qui partent, comme une forme de résistance contre la mort même. Howarth ne fait pas référence de manière précise au mouvement *NDE*, mais elle a en vue les formes de communication avec le mort et la mort, qui se trouvent sur l'incidence du spiritisme. Le degré de réalité, la vérité ou la fausseté de celle-ci ne devrait pas être discutés du point de vue de la cause, de l'agent provocateur, mais de celui de l'effet. Ce qui est perçu comme réel est réel puisqu'il a des conséquences *dans* la réalité (Cassell, Salinas & Winn, 2005, p. 16; Howarth, 2007, pp. 211-212). Le discours proposé par l'auteur sur ces phénomènes se caractérise par la malléabilité et la reconnaissance implicite d'un statut non négligeable de l'imaginaire de la mort et du mourir dans la construction socioculturelle de la réalité.

Le cardiologue Claude Bersay réexamine, sans préjugés, le rapport médecin-patient et la peur de la maladie, qui n'occulte pas mais traduit effectivement la peur beaucoup plus profonde de la mort. Il n'y a rien de blâmable dans le fait d'aller chez le médecin, de lui demander de l'aide et d'en attendre le prolongement ou l'amélioration de la qualité de la vie. Au contraire, le médecin et l'hôpital ont le rôle de compenser l'absence et le recul de la famille qui se produit lorsqu'elle apprend qu'il existe une maladie terminale. Et la peur de la mort n'est rien d'autre qu'un état de normalité de l'être, même si Bersay admet que, vu le contexte actuel, il est possible que celle-ci soit plus accentuée qu'autrefois (Bersay, 2008, pp. 125-133).

La liste des exemples qui montrent les enchaînements et les superpositions des discours pourrait continuer. Nous nous arrêtons ici, puisque nous espérons avoir déjà assez illustré le fait que, pour la médecine, la mort ne constitue pas un objet de travail et de recherche aisé, ainsi que l'instabilité du discours médicalisant sur la mort comme de tout discours relatif à celle-ci et sa tendance à se stratifier et devenir hétérogène. Nous lui avons accordé une place plus importante et nous sommes entrée plus en détails parce que la «médecine est une science sociale dans ses moindres fibres et jusqu'à la moelle» (notre trad., Kottke, 2011), mais aussi pour la raison que ce discours est responsable en grande partie de l'apparition et du développement d'un discours beaucoup plus ample et complexe, qui s'est ouvert à d'autres domaines de la connaissance, essayant d'acquérir un caractère définitif et unitaire par son objet d'existence même. Il s'agit de la thanatologie.

2.3. Entre la crise de la mort et la nostalgie du discours thanatologique

Dans cette partie nous allons nous interroger sur la thanatologie, sur ce qu'elle est et ce qu'elle veut être. Le terme alternatif d'études sur la mort sera également proposé à l'analyse et nous allons investiguer brièvement l'actualité et l'inactualité du refus de la mort, dans la perspective multidisciplinaire des études sur la mort.

2.3.1 La thanatologie et les études sur la mort

Par thanatologie on entend: l'étude pluri et interdisciplinaire des aspects individuels, sociaux et culturels liés à la mort, un discours composé d'une large variété d'autre micro-discours qu'il ne cherche pas à annihiler dans leur spécificité, mais seulement à engrener dans l'assemblage général d'une science de la mort. La thanatologie part du principe que chacun est affecté par la mort, principe qui s'insère dans les trois plans temporels: le présent, où l'individu est à la fois un être qui meurt sans cesse, même lorsque la mort ne survient pas encore et un être qui voit ses semblables mourir; le passé, où les communautés humaines grandes ou petites sont toujours formées aussi par leurs morts autour desquels on construit sans cesse des relations et des rapports ; enfin, le futur, le temps de la mort par excellence. C'est ainsi que nous pouvons définir de façon générale et synthétisée la thanatologie. La question qu'il revient de s'imposer à présent est de savoir s'il convient de parler ou non de la réalité d'une thanatologie homogène et accréditée unanimement par la communauté scientifique. La vérité est que les différences existent et ne peuvent être ignorées, démontrant ainsi que la nécessité aigüe d'une discipline ne réussit pas complètement à légitimer un discours unique correspondant.

Dans l'espace américain, la thanatologie se définit comme la science interdisciplinaire qui vise l'étude de la mort, du mourir et du deuil, incluant des spécialistes du domaine de la santé, de la sociologie, des sciences cognitives, de l'anthropologie, des historiens, des critiques littéraires, des philosophes et des théologiens. Robert Kastenbaum (2003, pp. 887-888) considère que le précurseur de la thanatologie est le savant russe Élie Metchnikoff, qui a déclaré en 1903 qu'il n'était pas possible que les sciences de la vie obtiennent la complétude désirée sans avoir en vue l'étude de la mort. Cette orientation du biologiste russe ne fut cependant suivie qu'après la Seconde Guerre mondiale et, chose remarquable pour notre étude, notamment pour les parties suivantes, ce fut grâce aux

philosophes existentialistes qui eurent le courage de parler de la mort et de la vie comme les deux faces d'une même monnaie. Si Élie Metchnikoff est le précurseur de la thanatologie selon Kastenbaum, ce dernier considère Hermann Feifel comme son véritable fondateur, par son travail de 1959, *The meaning of death*, que nous avons évoqué précédemment, et où il parle des tabous excessifs qui entourent la mort dans les sociétés américaines et occidentales, travail qui influencera fortement Elisabeth Kübler-Ross. C'est pourtant elle, et non pas Hermann Feifel (1993), qui est considérée comme la pionnière du mouvement thanatologique, du moins officiellement, dans les années 70 par Dana K. Cassell, Robert C. Salinas et Peter A. S. Winn dans l'encyclopédie qu'ils composeront en 2005. Les deux travaux parlent d'une orientation avec de fortes nuances pratiques de la thanatologie actuelle: l'éducation sur la mort, dont nous avons déjà parlé[22], les soins palliatifs, les politiques de prévention du suicide et des attitudes nuisibles à la vie etc.

Dans l'espace français, Denis Cettour confère à Louis-Vincent Thomas le titre de fondateur de la thanatologie française et de la *Société de thanatologi*e, créée en 1966 à Paris. Cependant, Cettour est loin de faire l'éloge de la thanatologie. En fait, il se place dans la descendance de Louis-Vincent Thomas, lorsqu'il reprend les difficultés méthodologiques avec lesquelles se confronte cette science nouvelle, nécessaire et problématique (Cettour, 2010), qui n'est pas unique puisqu'elle regroupe toutes les sciences sociales, philosophiques, théologiques qui sont liées à la mort. Cettour précise que la thanatologie française[23] est moins institutionnalisée que l'américaine ou la canadienne et la place non pas sous le signe d'une simple pratique, apprendre à vivre avec la mort, mais sous le signe de la philosophie. S'instruire sur la mort à travers cette science-conglomérat de la mort qu'est la thanatologie suppose l'idée que l'apprentissage se produit de l'intérieur, par le vécu effectif. Cettour est un peu ambigu en ce qui concerne cet aspect et nous pouvons soupçonner que ses mots sont traversés par une note critique: le logos présent dans la thanatologie est un logos puissant qui n'est pas exempt du danger d'une dérive visant, notamment, son côté pédagogique. Une dérive de la thanatophilie (Cettour, 2010, p. 1022).

La position de Cettour n'est pas unique. En fait, elle pourrait appartenir à un mouvement qui est encore en processus de création, qui cherche

---

22 Voir la section de ce travail dédiée à *la peur de la mort*.

23 On pourrait parler d'une avance que les pays américains ont eue sur les pays européens. À présent, elle tend à diminuer, des pays comme la Hollande, Italie ou l'Angleterre offrant des spécialisations dans le cadre des cours universitaires et postuniversitaires dans les sciences de la mort et du mourir.

encore sa forme, un mouvement anti-thanatologique ou post-thanatologique. Il est encore difficile d'apprécier l'ampleur de celui-ci – même si les premières contestations sont apparues déjà depuis quelques décennies. Ce mouvement ne signifie pas que les études liées à la mort entrent dans une zone d'ombre ou que l'intérêt pour la mort, au niveau scientifique, ait diminué. Le concept de thanatologie n'est cependant pas dépourvu de rides. Celles-ci viennent, principalement, de deux directions: une direction théorique et une autre pratique. Pour commencer avec les choses les plus simples, la thanatologie semble être redevable à un modèle américain très centré sur le discours médicalisant et sur celui qui le critique, sur l'idée de la nécessité d'exprimer les sentiments liés à la mort (Lofland, 1978; Walter, 1994; Baudry, 1999) et sur celle de la possession d'une solution effective de comportement, d'attitude, etc. devant la mort. Théoriquement, la thanatologie est menacée par le risque de rester bloquée dans un modèle socioculturel qu'elle a découvert, commenté, construit partiellement et propulsé au centre de l'attention de la communauté scientifique. Ce modèle risque, à son tour, de se convertir en automatisme, voire en idéologie, considérant le passé comme le temps correct du point de vue de l'attitude de l'homme devant la mort, et le temps présent comme un temps de la frustration par rapport aux bonnes attitudes et pratiques du mourir d'autrefois (Druet, 1981)[24].

Ainsi, le terme d'études sur la mort pourrait être plus juste. Il reste à voir, si, avec le temps, il va absorber ou métamorphoser celui de thanatologie. Pour l'instant, les dictionnaires, les encyclopédies et les travaux majeurs du domaine n'introduisent pas cette distinction, ni cette «*in*distinction». Le terme de thanatologie et ses dérivés semblent être utilisés en alternance libre avec celui d'études sur la mort. Nous trouvons, cependant, une certaine clarification dans le travail monumental dirigé par Robert Kastenbaum. Nous avons vu plus haut ce que celui-ci comprend par thanatologie. Dans la section dédiée au système de la mort, Kastenbaum s'exprime utilisant ces mots:

> *Une série de changements, comme les modifications démographiques, les facteurs historiques (par exemple, le développement des armes nucléaires), les changements culturels (par exemple, la diversité croissante), ont conduit au développement du mouvement des études sur la mort. […] La thanatologie*

[24] Druet affirme que la «tabouisation» radicale de la mort est une réalité de notre temps, mais une réalité que la littérature thanatologique utilise, volontairement, ou non, pour renforcer justement la négation dont elle parle, par la caricature qu'elle fait de la mort, ou par le désir de transmettre un sentiment de calme devant la mort, ou encore par la formation d'une thanatologie scientifique, qui occulte et dissimule le fait empirique de mourir. Jean-Marc Larouche est lui aussi réticent face à cette nécessité d'exprimer à tout prix les émotions liées à la mort et face aux compétences de la thanatologie (Larouche, 1996, p. 222).

> *est souvent plus concentrée sur les aspects cliniques, accentuant les besoins du moribond et des personnes endeuillées. Même si le concept de système de la mort n'a pas fait l'objet d'une attention très importante, il met en évidence les différentes façons par lesquelles la mort façonne l'ordre social. (notre trad., 2003, p. 223).*

Nous pouvons conclure que le domaine des études sur la mort n'est pas homogène et que cela commence à être ressenti par les chercheurs qui s'y intéressent. Dans la vision de Kastenbaum, la thanatologie se concentre plutôt sur les aspects cliniques de la mort et du mourir, tandis que les études sur la mort seraient raccordées au système de la mort en général, sans qu'elles aient une préférence pour certaines branches de celle-ci. Nous pourrions y voir la manifestation d'un désir caché de se débarrasser du passé de la thanatologie, de son histoire, légèrement idéologique, et l'insertion du nouveau concept d'études sur la mort dans une temporalité théorique libre, dynamique, en relation avec le monde empirique d'où elle vient, sans préjugés. Nous pourrions cependant nous tromper et cette alternance terminologique études sur la mort/thanatologie pourrait être exactement ce qu'elle semble être, une variation, comprenant de petites différences de contenu et rien de plus. Une histoire de la thanatologie serait bienvenue, cet aspect ayant alors toutes les chances d'être éclairé. Pour l'instant, nous pouvons remarquer le fait que la thanatologie elle-même, en tant que science de la diversité, lorsqu'elle s'ossifie sur certaines portions, se convertie en un discours contestable, la coagulation trop décidée pouvant lui nuire.

2.3.2 Le cœur malade: Du refus socioculturel de la mort à la crise du discours

Dans ce volet, nous traiterons, plus humblement cette fois-ci, en examinant et en comprenant, autant que possible, cette zone pathologique centrale à propos de laquelle on accuse les premières versions de la thanatologie (ou sa part façonnée par la médicalisation): le refus de la mort. Nous allons également voir que la mort fonctionne comme un discours culturel complexe qui lui emprunte des éléments de sa réalité, étant capable de créer lui-même une réalité socio-culturelle.

Nous avons vu lorsque nous avons parlé de la négation culturelle de la mort qu'il existe une différence incontestable, malgré leur utilisation en variation libre, entre le tabou de la mort, constante dans la culture, base, même, caractéristique de celle-ci et le refus de la mort, exagération d'une attitude naturelle devenu tellement répandue et typique à l'époque

contemporaine, que nous pourrions parler, à partir de Geoffrey Gorer (1967), Ernest Becker (1973), Philippe Ariès (1977), Herman Feifel (1959) ou Jessica Mitford (1963), d'un paradigme du refus de la mort. Dans le cadre de ce dernier, supposément la mort et les moribonds entrent dans un processus d'exclusion, et puisque ce dernier ne peut pas s'accomplir, il se convertit en un processus de défamiliarisation, de marginalisation et d'occultation. On meurt à l'hôpital, puisque le malade et le moribond se trouvent sous le signe du malfaiteur (Bauman, 1992; Chaunu, 1978, pp. 8-14), la pratique de l'incinération, initialement comprise comme une façon radicale d'escamotage du mort, est de plus en plus populaire, le silence et l'indifférence sont vus comme des manifestations d'une peur de la mort qui n'est plus normale mais excessive, tandis que l'institutionnalisation, le développement scientifique et technologique et le déclin des religions en tant que discours de force de la société, mènent à la dé-ritualisation de la souffrance provoquée par la mort et des pratiques liées au deuil (Moore, 1993)[25].

Michel Vovelle remarque déjà dans son ample travail (1983/2001, pp. 686-687; voir aussi Elias, 1998, p. 39) que, jusqu'à cette date, il y avait 150 titres concernant le nouveau tabou de la mort. Mais d'un autre côté, il était lui-même sceptique quant à la légitimation de la proclamation bruyante de celui-ci, misant plutôt sur la nécessité de sa réévaluation dans la lumière de l'émergence d'une nouvelle ritualité et d'une modification de l'imaginaire collectif de la mort – détectables dans l'irruption de la mort dans les expressions culturelles renvoyées en marge de la culture, comme la bande dessinée – et se méfiant de la surenchère du modèle américain de la mort et du mourir.

Vovelle n'est pas le seul à montrer sa méfiance envers le modèle de type Philippe Ariès. D'autres chercheurs, au fil du temps, critiqué l'historien français, pionnier européen du paradigme de la mort ensauvagée dans la modernité, certains de manière modérée d'autres avec plus de véhémence, et quelques-uns allant jusqu'à déconstruire totalement ce modèle. Il est intéressant d'observer que cette déconstruction du modèle se maintient dans les limites horizontales de la surface, pour le simple fait que celle-ci est le lieu de rencontre du discours et de la réalité effective de la mort. Autrement dit, on reproche à Ariès d'avoir commis des fautes dans la compréhension de cette réalité et la configuration discursive et théorique de celle-ci, mais il ne se rend pas coupable d'avoir déformé profondément la réalité sociale: la crise de la mort traduit partiellement une

[25] Moore passe en revue, de manière claire, les facteurs qui ont mené au refus de la mort aux Etats-Unis et en Occident.

crise plus large, de l'humanité occidentale en général. Anticipant et synthétisant, nous pouvons préciser que les critiques d'Ariès ne considèrent pas les observations de celui-ci complètement erronées, ils les jugent seulement comme exagérées, nostalgiques et dépourvues d'instruments interprétatifs adéquats ou complets. Aucun critique ne nie l'importance des recherches et notamment des directions signalées par l'historien français, mais beaucoup d'entre eux ne semblent pas être disposés à appliquer exclusivement cette grille de l'interdit, du refus et de la négation absolue, car elle peut devenir une forme de contrainte, préconçue en grande partie et par conséquent elle peut restreindre la liberté de l'observation et l'analyse. De plus, l'histoire même se trouve dans un dynamisme continu, il est donc possible que la validité de la grille analytique s'épuise pour cette raison.

Dans un travail de 1978, C.W.M. Verhoeven (apud. Dekkers, 1995, pp. 192-193), distingue trois modèles de la mort: 1) la mort narrée, telle qu'elle apparaît dans les œuvres épiques; 2) la mort pensée, les représentations philosophiques de la mort et 3) la mort réelle, celle qui survient à l'intérieur d'une société sans la médiation des deux autres modèles. D'après le chercheur hollandais, la principale faute d'Ariès est celle d'avoir mélangé le première modèle et le troisième, c'est-à-dire d'avoir investi les techniques narratives avec la valeur et l'ampleur sémantique des techniques effectives du mourir, résultant des attitudes réelles devant la mort. Jean-Claude Chamboredon, déjà cité dans la question des discours dispersifs sur la mort, va dans la même direction, lorsqu'il accuse Ariès d'avoir négligé l'origine et le type des sources de la recherche et d'avoir apprécié comme normale une attitude qui ne l'a pas été dans le passé: la familiarité avec la mort sous la forme d'une hyper-socialisation de celle-ci (Chamboredon, 1976). En ce qui concerne la précision historique, Thomas Kselman (1987, pp. 591-597), analysant de manière comparative les travaux de Philippe Ariès et Michel Vovelle, se prononce en faveur du second.

Dans son étude, déjà classique, Norbert Elias (1998) lui impute une série de carences méthodologiques et conceptuelles. L'histoire, dit Elias, est pour Ariès purement descriptive ce qui explique le fait que l'historien français ne cherche pas en profusion la valeur informationnelle du contexte historique. Ariès a des opinions préconçues, il est romantique, nostalgique et s'attache à l'image médicale de la mort sans voir l'ensemble historique qui détermine sa formation. Par exemple, la familiarité avec la mort était explicable par la rareté de sa rencontre, par le fait qu'on voilait les conditions dans lesquelles on mourait le plus souvent sur le champ de bataille, en raison des relations conflictuelles violentes ou de certaines

maladies comme la peste. D'ailleurs, selon Elias (1998), dans cette dernière rencontre avec la maladie, beaucoup plus probable que la naturalité de la mort, apparaît la peur de la mort, inexistante d'après Ariès dans cette période. Ensuite, Ariès devient encore moins crédible lorsqu'il fait appel aux romans de la Table Ronde ou à des poèmes pour argumenter sa théorie. Elias considère que l'historien français aurait le mérite de dépister les symptômes corrects de la société actuelle, de la mort inversée, mais qu'il ne serait pas assez habile pour les corréler dans un diagnostic compréhensif. Ariès a raison en ce qui concerne le changement majeur des attitudes devant la mort, mais il ne comprend pas leur sens (Elias, 1998). Conservant la métaphore, pour Elias l'un des principaux déclencheurs de l'inversement et de la «tabouisation» de la mort est l'individualisme néoplasique, dû quant à lui à plusieurs éléments socioculturels (Elias, 1998, pp. 73-86)[26].

Allan Kellehear, dans un article de 1984 et dans un livre plus récent de 2007, a une position très intéressante qui mérite d'être rappelée. Il ne s'agit pas cette fois-ci d'une critique d'Ariès, comme tant d'autres, et de son modèle, une contestation de sa méthodologie et de l'insuffisance de sa démarche: ni l'origine ni la diversité de la mort et du mourir ne représentent une préoccupation pour l'historien français (Kellehear, 2007, p. 4), et en ce qui concerne le contrôle, ceci n'a jamais été l'apanage du moribond, mais de ses prochains (*ibid.*, p. 16). Même s'il a eu quelques mérites catégoriques dans la recherche de la mort, quelques critiques justes et nuancées, Allan Kellehear trouve, comme d'autres critiques, qu'Ariès est coupable d'avoir exagéré l'idée de la mort apprivoisée et son opposée (*ibid.*, p. 172), et d'avoir notamment propagé ces concepts parmi les chercheurs préoccupés par la mort et le mourir. Quoiqu'il garde l'idée d'Ariès du silence comme attitude fondamentale devant la mort, admettant le phénomène d'occultation de la mort et d'isolation du moribond, le sociologue britannique nie le processus de négation de la mort en général. Ainsi, conformément à sa vision, la société ne nie pas, n'a jamais nié et ne niera jamais la mort, parce qu'elle a toujours trouvé dans la religion et ses substituts, des contrepoids compensatoires. De même, comme tout animal supérieur, l'homme est animé par l'instinct d'anticipation de la mort qui l'oblige, occasionnellement du moins, à se confronter avec la mort – possible dans le présent, et certaine dans le futur – la sienne et celle de ses semblables (Kellehear, 2007, p. 61).

Kellehear considère que Philippe Ariès s'est soustrait à la pensée de la diversité de la mort dans la société et la culture, et que la thanatologie

---

26 Voir la ré-discussion du s*ens* dans la perspective de l'individualisme émergent.

actuelle s'acharne souvent à démontrer ce qu'elle connaît déjà, et accorde un intérêt trop réduit à l'étude de la mort, ce qui témoigne de l'inconséquence de Kellehear par rapport à son propre discours. Il emprunte, en grande partie, les approches d'Ariès, mais il évite ses concepts. Nous pouvons trouver une explication dans le fait que l'auteur s'oppose à la légitimation de l'influence psychanalytique sur les études de la mort, au détriment des études sociologiques (*ibid.*, p. 55). Kellehear considère qu'une vision psychanalisante de la mort et une autre, qui conteste la croyance dans une vie après la mort, ont déterminé les spécialistes à voir dans la culture la situation prototypique du déni de la mort (*death-denying*), au lieu d'observer que la culture est, finalement, une construction par anticipation.

Jusqu'ici nous nous sommes focalisée plus sur les lacunes méthodologiques du modèle de la mort inversée tel qu'il a été reçu par la communauté scientifique et moins sur la problématique du contenu de celui-ci. Nous allons réaliser cet objectif maintenant, suivant Patrick Baudry qui traverse la critique déjà existante pour arriver à une zone généralement non-explorée qui n'est pas purement déconstructrice, qui a plusieurs niveaux et qui est très difficile.

La première critique de Baudry concerne le caractère monolithique du modèle de la mort interdite, dans sa qualité de modèle séparé de son auteur légitime, Philippe Ariès, largement répandu et ajusté en fonction des besoins des chercheurs et des études qui l'ont repris. On a dit, affirme Baudry, tant de *balivernes*, comme le fait que nous oublions nos morts, que les rituels funéraires ont cessé d'exister, que le deuil a disparu. On a cru tout, ces considérations étant implicitement prises pour des manifestations de l'esprit critique. La problématique de la négation de la mort, extrêmement complexe, a été confondue et réduite à ces *absurdités*. Cependant, la culture fondamentale, non pas celle mercantile, nouvelle et de surface, résiste encore à ce déni qui est différent du déni bénin de la mort, propre à la culture en général. Dans nos foyers, les morts insistent et nous insistons avec eux (Baudry, 1999, p. 156), exprime, un peu brutalement et avec une nuance teintée, Baudry. Ce qu'il veut montrer c'est qu'au-delà des théories, des concepts et des construits sociologiques à l'usage des chercheurs, la réalité empirique a son propre contenu qui ne se laisse ni saisi ni brouillé par ceux-ci. Si à un certain niveau des attitudes collectives manifestées socialement, transformées en conventions, nous pouvons accepter l'idée de la mort interdite, au niveau personnel de la mort des personnes chères, les choses ne sont plus aussi sûres et peuvent même recevoir des accents ridicules. La conclusion est manifeste, le modèle de la mort interdite est limité et il doit être compris comme tel. En ce

sens, Tony Walter observe que plus la mort devient insignifiante du point de vue économique et social, plus elle devient douloureuse sur le plan personnel (Walter, 1994).

Mais Baudry offre des clarifications non seulement en ce qui concerne la validité du modèle, mais aussi en ce qui concerne les significations, notamment la réception et l'emploi de celui-ci. Dans son livre de 1999, il distingue le refus de la mort et le refus du refus de la mort, soutenant que le modèle d'Ariès est synonyme du deuxième refus. Compris uniquement comme un refus de la mort, le modèle de la mort interdite s'éloigne de celui qui l'a proposé, Ariès, devient autonome et trahit le sens initial que l'historien français a eu en vue:

> *Voudrait-on que les gens parlent de leurs défunts comme des différentes voitures qu'ils ont possédées, comme des lieux de vacances qu'ils ont fréquentés ou comme des bonnes bouteilles qu'ils ont bues? C'est cela – ce discours de commentaire, cette pose, cette affection distanciée, mais sans implication d'une distancion humaine devant l'inhumaine, cette capacité que nous aurions de réserver notre tombe comme on réserve une table au restaurant, avec le même détachement et la même efficacité, la même performance communicationnelle, que Ph. Ariès décrivait comme attitude typique de la mort interdite (Baudry, 1999, p. 187).*

En bref, concevoir la mort comme quelque chose de simple, comme la fin (Baudry, 1995, pp. 19-29) et rien de plus, représente le véritable déni de la mort. Ainsi, de cette optique, nous comprenons les reproches apportés à la thanatologie dans sa qualité de science qui s'accorde implicitement et, à partir d'un moment donné, avec une intention claire, réduisant la mort à des attitudes, pratiques et pédagogies correctes, le confort du contrôle et l'illusion de la connaissance.

Baudry reprend ce problème, de façon encore plus claire, dans *L'Encyclopédie des savoirs et des croyances* (2004, pp. 893-913). Il identifie deux causes qui ont déterminé la configuration sémantique déviante du modèle de la mort interdite proposé par Ariès. La première n'a aucun lien avec l'historien français et se réfère à la polysémie du mot *tabou*. Il comporte: l'interdit et l'inconnu définis par les théories anthropologiques et aussi le nom donné à une série de difficultés de communication concernant certains sujets comme la mort. La seconde cause peut être retrouvée dans l'emploi même du mot *interdit*, utilisé pour caractériser les attitudes de la société occidentale dans la période 1950-1980, suggérant l'idée que nous devrions accepter l'objet de l'interdiction – à savoir, la mort, vainquant la peur et brisant le tabou (Baudry, 2004, pp. 893). En outre, l'autre mot-étiquette, *apprivoisé*, n'est pas plus heureux non plus puisqu'il offre à la modernité, prête à récupérer la perte du rapport naturel avec la mort par la voie du fantasmatique, l'occasion

d'attribuer au Moyen Âge des caractéristiques comme: l'acceptable, le contrôle, la maîtrise et le calme devant la mort, pratiquement, les mêmes caractéristiques que Philippe Ariès avait critiquées (*ibid.*). Selon Baudry, la faute est très grave, car quelles que soient les attitudes possibles devant la mort, elle n'est jamais banale et jamais apprivoisée. La conséquence d'un tel rapport à la mort, sa réduction exclusive à son acception primaire, brute, de *fin* est, selon l'expression du sociologue français, «la faillite de l'imaginaire» (1995, pp. 19-29), qui peut s'aggraver dans une faillite culturelle, par le cumul et la persistance dans le temps de cette non-élaboration culturelle de la mort.

Ariès a beaucoup simplifié, c'est un fait que Baudry reconnaît. Pas seulement en ce qui concerne les liaisons avec les sources analysées et leur approche, mais aussi dans la question du silence, réponse naturelle à l'irruption du non-humain dans la sphère de l'humain par le passage du corps au cadavre et la résistance devant le statut de décédé (Baudry, 1995, p. 187; voir aussi Menahem, 1987, pp. 41-43)[27]. Mais toutes les analyses de Baudry convergent pour démontrer que, plus que d'avoir utilisé certains préjugés culturels, Ariès a lui-même été instrumentalisé, et ce qui, au début, faisait partie de ses théories socio-historiques sur la mort est devenu un emblème d'une conception populaire au sein de la communauté des chercheurs sur la mort, une conception qui s'éloigne de ses fondements initiaux. Une autre preuve du danger de la monopolisation du pouvoir de l'imaginaire dans le cas de certitudes trop fixes ou de discours trop véhéments sur la mort. Outre ceux qui acceptent le modèle de la mort interdite ou ceux qui contestent ses différentes caractéristiques, outre les élucidations apportées par Patrick Baudry en ce qui concerne la relative autonomie du modèle par rapport à Ariès, il existe aussi des théories qui n'investissent pas autant d'efforts pour discuter la pertinence d'un paradigme du refus de la mort ou sa structure de profondeur, puisque ces deux aspects sont considérés déjà révolu ou en désuétude. Beaucoup de ces théories ont derrière elles une descendance vovelienne[28], assumée ou non. On peut considérer de façon positive qu'il s'agit là d'un progrès et un signe que la thanatologie peut se délivrer d'elle-même, de son cœur pathologique et obsessif, mais cela n'exclut pas le fait qu'il faudrait un

---

[27] Menahem (1987) détruit ce cliché de la nécessité de l'expression verbale devant la mort ou le moribond, invoquant la nature même du langage: l'opacité. Ainsi, selon le cas, le langage peut exprimer la vérité ou le mensonge, l'acceptation ou au contraire, la négation, la perpétuation du tabou.

[28] Vovelle remarque le fait que les dernières années il s'est produit un retour à la mort, phénomène caractérisé, pour l'instant, dit-il, par le désordre qui trouvera bientôt un visage propre (Vovelle, 1976, p. 747).

peu de circonspection, car le changement en soi n'est pas une garantie suffisante. Il existe également des recherches qui tentent de voir, avec un œil critique, comment ce paradigme du refus de la mort a évolué dans les études sur la mort (Robert & Tradii, 2019, 247-260; Tradii & Robert, 2019, pp. 377-388).

Tony Walter croit lui aussi dans le dépassement du paradigme de la mort interdite, spécifique selon lui à la période moderne de la mort. Cette période vient après la période traditionnelle de la mort et précède celle de la mort postmoderne, dont le signe privilégié est le soi: le choix est personnel, le discours dominant est celui d'origine psychologique, le moyen de faire face à la perte est l'expression des sentiments, tandis que le contrôle moderne de la mort se désagrège, permettant la communication entre les vifs et les moribonds. Le contexte social typique n'est plus la communauté traditionnelle, ni le milieu hospitalier moderne, mais la famille. Dans son livre, *The revival of death*, Walter motive le choix de la métaphore *revival* (renaissance, résurrection, renouvellement) par sa possibilité d'exprimer un triple sens. Premièrement, une résurrection du discours sur la mort, deuxièmement, la résurrection de certaines formes traditionnelles/naturelles de mourir et, troisièmement, une renaissance religieuse (Walter, 1994, p. 3), avec toutes ses ambiguïtés et ses fluctuations entre mysticisme et sectarisme[29].

Dans la continuité de Walter, Glennys Howarth semble être sûre que la période du *refus de la mort* est révolue. Dans son livre de 2007, elle analyse l'irruption médiatique de la mort et considère qu'une telle *présence publique* de cette dernière en défie les tabous contemporains. Réinvestissant les thèses de Tony Walter concernant la *renaissance de la mort* et le fait que les médias ont remplacé fonctionnellement la religion et les rites, Glennys Howarth tend à mettre en ombre les effets nocifs des médias. L'auteure admet que la cinématographie peut être accusée de déformer l'image de la mort par l'exploitation de la violence et par la surenchère du cadavre comme altérité radicale (Howarth, 2007, pp. 103-108), mais considère, au contraire, que la télévision, par les *soaps*, les émissions et les documentaires réalisés autour de la mort, comporte des avantages, contribuant à une attitude détendue devant la mort. Malgré quelques inconvénients liés au fait que la réalité de la mort est toujours indirecte, la

---

[29] Walter identifie l'élément religieux dans les soins palliatifs, par exemple, mais il dévoile une fonctionnalité de type religieux également dans le mass-média, qui fait peur en montrant la mort pour offrir/mimer la salvation. En général, cependant, par la connotation religieuse du terme *revival*, Walter vise l'élément néo-chrétien et néo-humaniste de la mort postmoderne. Les idées sociologiques de Walter rencontrent ici la vision de la pensée faible de Vattimo (Girard & Vattimo, 2009).

télévision réussit à tisser les liaisons communautaires rompues par l'individualisme moderne et ce fait est observable lors de la transmission en direct de certains événements comme les désastres écologiques. C'est une vision euphémique qui devrait être approfondie davantage, car les médias ne montrent pas nécessairement la mort, mais la mort violente, spectaculaire (Jacobsen, 2016) et moins que cela, *le mort* ou seulement *le cadavre*.

Patrick Legros et Carine Herbé dans leur essai de 2006, sans nier l'existence d'un *refus de la mort* dominant, considèrent que sa carrière tangible est, d'une certaine façon, finie (Legros & Herbé, p. 13, p. 77). Selon ces auteurs, nous n'avons plus affaire, ces dernières années, avec la négation totale de la mort. Ils affirment, par ailleurs, que le retour de la mort est dû, en grande partie, aux médias (voir aussi Teodorescu & Jacobsen, 2020). Aussi se demandent-ils si cette intensification de l'image de la mort et celle des mots *mortifères* ne représentent pas le symptôme d'une résurgence de la mort. La réponse viendra un peu plus loin, après quelques exemples et explicitations, mais sous une forme qui semble ne pas couper assez, conformément au bon style scientifique, le cordon de la liaison entre l'émetteur et le message: «Au lieu de persister à nier la mort, attitude aussi intenable et perturbatrice qu'inefficace, il me semble que la postmodernité donne la mort à voir». (*ibid.*, p. 140)

Dans son article de 2001, Pierre-Alexandre Poirier analyse les facteurs qui ont déterminé le passage de l'occultation de la mort vers ce nouveau paradigme qui s'appellerait le retour ou le renouveau de la mort (Poirier, 2001, pp. 51-59), mettant beaucoup l'accent sur le retour du tragique (voir aussi Maffesoli, 2003), palpable par la multiplication des mythes et des rituels personnalisés. Cependant, Poitier ne dit pas qu'il faut considérer cette étape historique du refus de la mort comme définitivement dépassée. Prudent, il parle d'un renouveau «propre aux sociétés postmodernes» qui «ne doit pas être vu comme une rupture avec le déni moderne de la mort, mais plutôt comme une donnée nouvelle s'agençant de manière paradoxale avec celui-ci» (Poirier, 2001, p. 51).

Et, en effet, si nous pensons que la mort revient dans l'imaginaire collectif et tend à s'intensifier, à éventuellement diversifier ses manifestations dans la société, les mots de Poirier semblent être très adéquats. Le retour de la mort ressemble à un retour fantomatique, de spectre, à savoir le retour du Même qui n'est plus le même, un retour avec un contenu problématique. La mort qui se fait de plus en plus ressentir dans la postmodernité n'est pas la même que celle de la modernité ou de la pré-modernité – en fait, nous l'avons déjà vu, la mort est le non-identique par

définition (Chaunu, 1978, p. 101)[30]. De plus, elle n'est pas encore stable, elle n'a pas trouvé encore les canaux appropriés dans l'imaginaire, étant, pour l'instant, non-élaborée culturellement. Jusqu'à ce que ce retour de la mort soit un retour réel, plénier, on pourrait dire qu'on a affaire avec quelque chose qui pourrait s'appeler un post-refus de la mort. Et il est possible que ce retour soit une ambition du discours sur la mort, plutôt qu'une réalité de la mort effective dans la société occidentale. Cependant, la première libération du refus de la mort s'est produite dans la sphère théorique des études sur la mort. La négation de la mort fonctionnait encore sur le plan social, alors qu'au niveau du discours méta-social, la négation excessive, bien qu'à moindre échelle, commençait à être invalidée. Dans l'encyclopédie dirigée par Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac (2004), Edgar Morin explique pourquoi la première version de son travail *L'homme et la mort*, publiée en 1951, a été un grand échec commercial. Aborder un tel sujet, à une telle époque, même par le biais du discours scientifique, attirait le discrédit ou au moins l'indifférence (2004, p. 42). En ce qui concerne le présent, Edgar Morin considère que la mort a constitué l'objet d'un long refoulement qui donne l'impression de toucher à sa fin. Selon Morin, le mauvais côté est cependant, que: «nous n'avons pas encore élaboré une philosophie qui nous permette de regarder la mort en face» (*ibid.*, p. 41). Mais il nous est permis d'espérer que l'intérêt manifesté pour l'étude de la mort, par un nombre croissant de chercheurs, de différents domaines, est un bon signe. De l'autre côté, si dans un vocabulaire post-Ariès nous pouvons parler du retour de la mort, cela ne signifie pas que ce retour soit automatiquement un gain, comme le dit Marius Rotar, historien roumain qui exprime sa réticence face au retour de la mort: «la multiplication des représentations de la mort, quantitativement et qualitativement, par le discours mass-média représente une familiarité avec la mort, mais pas nécessairement avec sa réalité» (Rotar, 2006, p. 44).

Nous achevons cette partie par une série de conclusions organisées selon des axes d'ouverture et de prudence. Après une période de quelques décennies, quand le refus de la mort a constitué le cœur des recherches de la thanatologie, sans pour autant être épargné des réserves et des critiques, il semble qu'il commence à dysfonctionner en tant que centre d'intérêt et d'irradiation des recherches liées à la mort. Aussi, le moment opportun serait venu d'adopter le terme d'études sur la mort, un syntagme moins tributaire à son passé protestataire, désapprouvant les attitudes d'une société qui aurait perdu ses traditions, et qui aurait *dévié*

---

30 Chaunu considère que la mort n'est jamais la même, qu'elle change toujours.

du bon chemin au lieu de changer. Outre une exagération flagrante et la prolifération d'une littérature scientifique de premier ou second ordre et malgré l'élimination d'une série de nuances et d'aspects qui fait que le paradigme du refus de la mort se déforme, nous pouvons affirmer que ce modèle de la mort occidentale n'a pas été uniquement une astuce du discours, mais également une réalité qu'il a réussi à saisir. Cependant, il risque de prolonger cette réalité jusqu'à son épuisement, trouvant ce refus à des niveaux qui ne le connaissaient pas. Cette idée de niveaux, d'ouverture, de multiplicité a été négligée par les études qui mettaient en évidence le refus de la mort, et par les pratiques sociales qui ont eu, implicitement, l'objectif d'occulter la mort. Il existe une pédagogie qui se dégage de toutes ces choses et elle se situe précisément dans la direction d'une décentralisation de la problématique de la mort et d'une dissolution du thème unique accaparant. Dans cette question, les mots de Zygmunt Bauman (1992) et ceux de Glennys Howarth (2007) peuvent figurer comme de véritables devises de la future science de la mort. Le premier, faisant référence, comme Tony Walter, à la coagulation des attitudes humaines devant la mort, précisait que: «finalement, nous ne vivons pas une fois dans un monde pré-moderne, une fois dans un monde moderne et ensuite dans un monde postmoderne. Les trois mondes ne sont que des idéalisations abstraites des aspects mutuellement incohérents du processus unique de la vie» (notre trad., Bauman, 1992, p. 11). Et Howarth disait que: «En effet, la reconnaissance de la différence devrait être centrale pour tout approche théorique de la nature de la mort dans la société» (notre trad., Howarth, 2007, p. 38).

II. REPRÉSENTER LA MORT. LE CAS DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA LITTÉRATURE

Nous avons observé comment la culture et la mort se génèrent réciproquement, les mécanismes qui font que la mort porte toujours une empreinte culturelle, nous avons essayé de surprendre les principales modalités de fonctionnement de la mort au niveau discursif et méta-discursif. À présent, nous allons nous concentrer sur l'idée de représentation de la mort, en essayant d'éclairer de quelle façon et en quelle mesure la mort peut être représentée et pourquoi elle est représentée, puisque, comme nous l'avons vu précédemment, elle est perçue comme étant soit trop, soit pas assez présente et implique des sentiments comme la peur ou des sensations comme le dégoût. Notre attention ne se concentrera plus sur la culture comprise au sens large, elle privilégiera particulièrement deux de ses paliers, la philosophie et la littérature. Dans le premier sous-chapitre nous traiterons la représentation en général, reprenant quelques-unes des acceptions que ce terme a connues au fil des années, dans le deuxième nous présenterons des aspects généraux de la représentation de la mort, pour finalement nous concentrer sur la représentation de la mort en philosophie et littérature, deux discours. Cette choix est soutenue par le fait que, pour les deux, l'histoire conceptuelle et de représentations s'entrelace avec la mort.

1. LA REPRÉSENTATION. QUELQUES DÉLIMITATIONS THÉORIQUES

Dans ce qui suit, nous resterons à la surface de l'histoire de la représentation. Il faudrait lui dédier un travail à part entière pour pouvoir refléter complètement son passé tumultueux, tout autant que son présent, assez attiré par le paradigme postmoderne du simulacre (Baudrillard, 1981). Enfin, nous ne pouvons pas éviter le passage succinct par la problématique de la représentation, concept absolument fondamental pour la présente étude. À réfléchir plus attentivement, on se rend compte que la mort n'existe jamais, ses manifestations sont empruntées à d'autres phénomènes, elle n'a de sens – nous le remarquions déjà plus haut par rapport au discours médical – que par la cumulation de plusieurs traits qui autrement ne lui sont pas spécifiques. En d'autres termes, la mort n'existe pas, elle se trouve dans un processus de représentation, dont les auteurs sont l'individu, la société et, dans une acception légèrement mélodramatique, la mort elle-même.

1.1 Mimésis ou sémiosis

La représentation peut être abordée selon plusieurs perspectives, ce qui fait que les théories, les définitions, les modèles et les méthodes d'approche de la représentation abondent (Lavaud, 1999). D'après Bernard Vouilloux, elle intervient essentiellement sur trois grands niveaux culturels: 1) cognitif – où nous parlons de représentations mentales et de leur subjectivisme interne; 2) institutionnel – où il y a deux entités non-sémiotiques, la liaison en découlant s'intitulant aussi *représentativité* (Vouilloux, 2008), et le dernier, 3) le niveau artistique. Nous nous proposons de commencer avec la représentation du point de vue de l'art et de la théorie littéraire. Ce saut que nous avons fait du domaine général de la culture et des discours culturels vers celui de la théorie littéraire trouvera ultérieurement sa justification dans le fait que le niveau artistique a été le plus intéressé par ce concept, devenu, à l'intérieur de celui-ci, une catégorie esthétique.

Pour la théorie littéraire, mais aussi pour les autres domaines adjacents, comme l'historiographie, la représentation commence à exister, du point de vue culturel, en même temps que le terme de *mimésis*. Celui-ci inaugure la première étape de sens de la représentation, qui se trouve principalement sous l'étendard de l'imitation, de la copie. Le terme de *mimésis* a été employé par Platon (2002) pour désigner une détérioration dangereuse des *idées*, des essences, puisque la tâche de la *mimésis*, capter et transmettre le visage des idées, produisait justement leur altération, cas assimilable au modèle du contenu abîmé par le contenant, du corps détériorant une entité supérieure, immatérielle. La *mimésis* platonicienne est subversive, l'artiste l'emploie pour mettre en place une image de la réalité et non pas la réalité elle-même. Chez Aristote, *la mimésis* modifie légèrement sa direction linéaire, la réflexion devient réfraction, puisqu'elle est principalement imitation de ce qui pourrait être/se passer dans les limites du *nécessaire* (Aristote, 2000)[1]. Ainsi commence le long règne d'une *représentation* de force, affirmative. La représentation existe et fonctionne (Compagnon, 1998)[2], et ce fait est mis en évidence avec beaucoup de succès par le motif stendhalien du roman-miroir, motif qui se trouve à la base du roman réaliste. L'auteur de la *Mimesis*, Erich Auerbach, n'hésite pas à dévoiler l'objectif de son œuvre: *l'interprétation de la réalité à l'aide de la représentation littéraire ou de l'*«imitation» (Auerbach, 1968). Cela parce que le présent n'était plus aussi tolérant avec les spécialistes qui manifestaient, si catégoriquement, leur sympathie pour la *mimésis* ou pour la certitude de ses significations.

Dans la littérature, dans l'art en général, on observe une tendance de plus en plus manifeste d'éliminer les grilles qui évaluaient l'œuvre en fonction du degré de concordance avec la réalité, virtuelle ou non. La vérité de la littérature est ressentie ailleurs, au cœur de la littérarité (Compagnon, 1998)[3], considérée être une caractéristique intrinsèque, non relationnelle. Selon Michel Foucault (1990), dans une archéologie du savoir, l'époque où le langage, non arbitraire, transparent, était déposé

---

1 *La Poétique* nous apprend que la tâche du poète n'est pas celle de raconter des choses vraies, mais des choses qui peuvent arriver dans les limites du vraisemblable et du nécessaire. Nous pourrions considérer que l'imitation artistique réussit, chez Aristote, non seulement à ne pas dégrader l'objet imité, mais même à rendre compte de ses significations universelles. Au moins, la mimésis artistique est supérieure à celle historiciste, qui envisage des réalités consommées, épuisées, non pas possibles, plénières.

2 Compagnon réfléchit sur la pluralité des sens du terme *mimésis* et son utilisation en alternance avec la *représentation*, sur les difficultés soulevées par la traduction variée de celui-ci.

3 Compagnon discute des pièges de la définition de la littérature en termes de littérarité. Il précise que la littérature englobe définitions que donnent les professeurs, les éditeurs, les écrivains, de sorte que le canon littéraire ne peut pas garantir l'accès direct à l'essence littéraire.

dans le monde, constitutif de celui-ci, est révolue. Sa détérioration débute avec l'époque classique, quand la grammaire prend la place du texte, et continue avec *le long règne du temps*, quand le savoir et la pensée quittent la représentation, les choses ne se regardent plus les unes les autres, mais se couvrent sur elles-mêmes, s'isolent. Sous l'influence marquante de la linguistique saussurienne (1914) et des œuvres d'un Roman Jakobson (1963), Claude-Lévi Strauss (1996) ou Charles Sanders Peirce (2001/2021), la représentation devient autoreprésentation du texte, la référentialité se dissout et les indicateurs de la réalité flétrissent, niés. En aucun cas, la réalité ne peut constituer encore un préexistant, la désignation devient un produit de la *sémiosis*, qui jette la *mimésis* dans son étape sombre, dans la stigmatisation de sa fonction d'imitation et de transposition de la réalité dans l'art.

Roland Barthes dénonce *l'effet de réel* (1968), Michael Riffaterre *l'illusion référentielle* (1978), et Hans Robert Jauss veut qu'on démasque *le cercle vicieux du réalisme mimétique et anamnétique* (Jauss, 1988). Confrontée à la *sémiosis*, la *mimésis* va sombrer dans un sommeil forcé, qui engendre des monstres. Cet exil a préoccupé de manière fervente le structuralisme orthodoxe (Levi-Strauss, 1996) et le poststructuralisme français intéressé par la théorie de la littérature (Kristeva, 1969) et la philosophie (Derrida, 1967). Dans le postmodernisme, sous l'influence philosophique du post-nietzchéanisme de l'interprétation (Vattimo, 1997), poussée par les réactions théorétiques face à la civilisation de l'image, la *sémiosis* atteint les cimes de sa concentration. L'entrée sous le signe du simulacre, qui détermine l'apparition de l'hyper-réalité (Baudrillard, 1981; Baudrillard, 1986) par le remplacement de la réalité avec le *principe* de réalité, de l'image avec le visuel (Gauthier, 1998; voir aussi Debray, 2008), va créer les conditions favorables pour la diffusion de la *sémiosis*.

Compagnon (1998) montre comment les anti-mimétiques ont pu, malgré tout, se placer dans la descendance de la *Poétique* d'Aristote, pour lequel le concept de *mimésis* était fondamental dans la définition de la littérature même: le vraisemblable, au sens naturel (*eikos*, possible) devient pour les théoriciens modernes *doxa*, opinion, cela veut dire que le vraisemblable, conçu sur un fond culturel, devient référence de la *mimésis*, et cette dernière se *dénaturalise* (*ibid.*). Les adeptes de la *sémiosis* ont observé, selon Compagnon, que la *Poétique* ne vise pas tant l'objet imité que l'objet qui imite ou le représentant. En fait, Aristote est intéressé par la technique de la réception et la structure du *mythos*. La mutation majeure concerne le passage de l'objet représenté vers celui représent*ant*. La *Poétique* est comprise comme narratologie et Aristote comme étant préoccupé par la *sémiosis* et non pas par la *mimésis* littéraire (*ibid.*).

1.2. Mimésis et sémiosis

Le grand mérite de Compagnon est cependant celui d'avoir réussi à observer et à expliquer que le rapport art-réalité se soustrait au duo *mimésis-sémiosis*, référentialité-non-référentialité, réalité-fiction. Si le monopole de l'imitation a été critiqué et supprimé par les mouvements qui ont imposé la *sémiosis*, Compagnon, quant à lui, met au jour les mérites et les déficiences de ce qui a été construit dans la deuxième étape de la *mimésis* – qui cache le sens du terme *sémiosis*. La nouvelle interprétation doit, elle aussi, être dépassée. Elle élimine le cliché ennuyant de l'art en tant qu'imitation de la nature, mais tombe dans l'extrême opposée. On parle maintenant de l'éradication totale de la réalité dans la littérature et l'art, par la théorie, et sa substitution par l'intertextualité (Kristeva, 1969)[4], le cotexte (Riffaterre, 1978)[5] ou la signification (Barthes, 1972). Le réalisme même s'identifie avec un discours qui se cristallise sur le fondement d'une somme de règles et conventions, d'un code qui le place à une distance de la réalité égale à n'importe quel autre type de texte littéraire. De surcroît, l'histoire même est lue comme si elle était un produit littéraire, supposant dans tout contexte un texte. Toutes les argumentations de Compagnon convergent vers l'idée que le rôle mimétique – dans sa qualité de catégorie esthétique, mais aussi en tant que processus socioculturel en général – et le rôle sémiotique de la représentation peuvent et doivent se maintenir en fonction pour ne pas produire des déséquilibres dans l'interprétation, pour ne pas créer des *démons théorétiques.* En fait, il ne s'agit pas d'une construction théorétique, mais de la réalité en soi du phénomène: la représentation signifie aussi bien parler du monde – c'est-à-dire l'imiter, le capter, le rendre visible – que le déformer dans différentes proportions, le trahir, produire des significations nouvelles.

La démonstration de la nécessité de la coprésence des deux dimensions est refaite par Compagnon (1998) à travers une troisième lecture interprétative de la *Poétique,* d'Aristote. Dans la quatrième partie, la *mimésis* apparaît comme un atout de l'homme devant l'animal, parce qu'il mène à l'apprentissage. Son essence ne consiste donc pas à imiter, mais à connaître. La réévaluation de la *mimésis* doit tenir compte, tout d'abord, précisément de sa liaison avec le savoir et, par conséquent, avec le monde, la réalité. Dans cette reconsidération de la *mimésis*, une contribution significative a été apportée par Northrop Frye (1957), qui, à partir

4 Antoine Compagnon observe que ce qui manque au terme de Kristeva est l'incorporation de la possibilité d'un *texte* social.

5 Pour Riffaterre la réalité est un souvenir: ce que chez Jakobson était contexte réel, devient chez Riffaterre cotexte.

du concept aristotélique d'*anagnorisis*, reconnaissance, arrive à l'idée que le but de la *mimésis* n'est pas celui de copier, mais «de dévoiler une structure d'intelligibilité des événements, et par là de donner un sens aux actions humaines» (notre trad., Frye, 1957, p. 149). De plus, Fryre considère l'*anagnorisis*, et implicitement la *mimésis*, comme produisant un effet en dehors de la fiction. La reconnaissance permet au lecteur de sortir de la lecture linéaire et temporelle et de percevoir l'œuvre littéraire dans ses significations plénières ; par le regard rétrospectif, la lecture comme temps se transforme dans un texte-espace, habitable par celui qui l'a conquise. Habitation qui n'implique pas l'absorption dans le texte ou un vécu exclusivement textuel. La *mimésis* se débarrasse de l'idée de passivité, pour devenir une forme de connaissance[6].

Bien qu'il ne soit pas directement lié à la troisième lecture d'Aristote, Compagnon (1998) apprécie également les théories, plus subtiles, des *mondes fictionnels*, qui ont réussi, grâce à une approche venant de la logique modale et des théories des mondes possibles, à éviter l'élimination complète de la réalité dans la littérature. En effet, ces théories ont été traitées par Toma Pavel dans *Mondes fictionnels* (1992) ainsi que par Umberto Eco dans *Lector in fabula* (1979/1985). Parmi leurs caractéristiques figurent: l'incomplétude, l'hétérogénéité de sens, une certaine stabilité, la non-opposition par rapport à la réalité, ainsi que leur relation non isomorphique. Ainsi, on admet que l'œuvre littéraire est loin d'imposer la logique d'une référence nulle, la fonction dénotative des énoncés fictionnels renvoyant aux mondes fictionnels prescrits par l'auteur et (re)construits par les lecteurs. Le blocage référentiel se produit lorsque la structure du monde fictionnel ne correspond plus à ses lois internes, car l'adhésion au monde fictionnel ne peut se faire que sur la base d'un pacte fictionnel. Sinon, les lectures deviennent aberrantes, comme Eco l'imaginait si l'on lisait un roman de Dumas uniquement pour vérifier qu'il a bien nommé et décrit les rues parisiennes. Le fait que la représentation ne mène pas une vie parasitaire en tant que copie ne signifie pas la mort de sa relation, qui est en fait structurelle, avec la réalité. De plus, pour réhabiliter la fonction mimétique de la représentation dans l'art, il faut également tenir compte, comme le dit le même Compagnon, du fait que la non-intentionnalité de l'œuvre d'art, souvent revendiquée par les sémioticiens, n'est pas une

[6] Concernant la fonction de connaissance qu'implique la représentation artistique, il faut remarquer qu'Umberto Eco avait désigné l'œuvre d'art, dans l'Œuvre ouverte, parue en 1962, par la formule *une métaphore épistémologique*. Eco avait montré également que le monde réel ressemble plutôt à celui exposé par le Nouveau Roman Français qu'à celui des livres d'aventure d'Alexandre Dumas, donc, plutôt inconfortable, imprévisible et éclectique que linéaire et progressif dans une mode similaire à un conte classique.

certitude et que, même en ignorant l'idée que l'intentionnalité n'est l'apanage du conscient que dans une optique légèrement rationaliste, la réalité agit sur le construit artistique comme un stimulus dont l'infériorité par rapport au produit final ne l'annule pas.

De manière similaire, mais d'une perspective axée plutôt sur l'épistémologie et l'historiographie, Paul Ricœur interprète la *mimésis* comme une imitation créatrice qui, sans réitérer la réalité, ou, au contraire, l'oublier, la casse. De cette façon, l'ouvre au texte. Apparemment paradoxale, la *mimésis* défait et relie en même temps, ayant à la fois une fonction de configuration, et une autre de médiation. Ricœur considère que la *mimésis* comporte un amont (la référence au réel), mais aussi un aval (il vise le lecteur), les deux dimensions pouvant être retrouvées dans la *Poétique* d'Aristote. La configuration textuelle réalise une médiation entre la préfiguration du champ pratique et sa re-figuration par la réception de l'œuvre (Ricoeur, 1983, p. 86; Carcassonne, 1998, pp. 53-56). Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricœur (2000) démonte le mythe de l'histoire objective, observant que, dans chacune des trois étapes de l'opération historiographique – la documentation, l'explication et la compréhension – la représentation scripturale du passé –, il y a interprétation, identifiable même dans le processus de sélection et d'organisation des données et des sources. Or, si l'art se permet le luxe d'un renoncement, déclaratif au moins, à la réalité et à la tradition[7], l'histoire doit rendre compte et se justifier par rapport à celles-ci. Il s'ensuit qu'il ne s'agit pas tant d'un référent de l'histoire, que d'un référent du savoir historique. C'est pourquoi, la représentation est toujours, plurielle comme possibilité et, selon Ricœur, elle peut être comprise comme étant une pratique symbolique (*ibid.*, p. 256).

Le pluralisme de la représentation est assumé par Ricœur même en ce qui concerne l'emploi du mot et les valences sémantiques que celui-ci reçoit dans son propre ouvrage. Dans une classification générale, qui commence par le terme-ancêtre de la représentation, la *mimésis*, Ricœur reconnaît trois grands secteurs de manifestation: la mémoire[8], la littérature et la théorie de l'histoire. La représentation historique, par exemple, se situe entre la représentation mnémonique et la représentation

[7] Voir la poétique futuriste.

[8] La mémoire est la présentation répétée, dans un cadre non-naturel, de la raison, ou de ce qui a été une fois présence. Le phénomène mnémonique donne vie à une trace, à une absence, qui renvoie d'un côté à elle-même, au fait qu'elle est une lacune, et d'un autre à ce qu'elle a été et qui sans elle aurait été comme si elle *n*'avait *pas* été. Le prix de la remémoration est, dans les termes de la physique moderne, une augmentation de l'entropie, de sorte que, offrant l'illusion de la répétitivité, de la ré-institution du passé, de la récupération de ce qui a été perdu, elle retire encore plus le moment plein de leur avènement.

littéraire. Au début, elle est liée à la première – la volonté d'objectivité de la mémoire est un modèle, un anticipateur pour la volonté de vérité de l'histoire – et, à la fin, à la représentation littéraire. Le début et la fin se rapportent au trajet de l'opération historiographique. Pour le savoir/ travail historique, la représentation prend la forme d'une *représentation-objet*, qui est privilégiée par le niveau de l'explication/de la compréhension, et, en qualité d'opération historiographique dernière, par la rédaction de l'objet de recherche. La représentation *comme opération* historiographique est, d'après Ricœur, «la phase réflexive de la représentation-objet» (*ibid.*, p. 324). Pratiquement, dans cette phase, se réalise la publication des articles ou des livres (à partir de ce qui a commencé comme documentation, recherche, etc.) afin qu'ils soient lus et connus par le public. La *représentation-opération* contient la signification d'une transition entre le niveau d'explication-compréhension et celui de la mise en écriture, qui seule peut assurer l'accès d'un public intéressé par la connaissance historique. Dans le cas de l'histoire, les choses ne se présentent pas comme dans celui de la littérature, où, comme nous l'avons vu chez Compagnon, la *mimésis* intéressait dans la mesure où elle réussissait à établir un rapport créatif entre la réalité et la fiction. La représentation-opération historique doit être plutôt transparente qu'opaque, infidèle seulement dans la mesure où l'objet en soi est opaque/opacifié.

1.3 Toujours sur la représentation. Autres contextes. L'image

Nous nous arrêtons brièvement au milieu des théories concernant l'image, qui ont le rôle de clarifier certains aspects de la représentation, puisqu'entre celle-ci et l'image il y a une connexion étroite. Tout comme la représentation, l'image peut être retrouvée dans tous les domaines de la culture et de la civilisation et elle est interprétée, peut-être dans une moindre mesure que la représentation, comme étant l'apanage des sciences littéraires. D'ailleurs, les deux termes sont souvent employés en tant que synonymes. Les choses ne sont pas faciles ou rapides à expliquer, la résistance vient de l'histoire consistante et accidentée de l'image, qui est tout aussi longue que celle de la *mimésis* (Vouilloux, 2008). Cette résistance devient encore plus forte, au fur et à mesure qu'on avance dans l'évolution sémantique de la famille lexicale du mot image – imaginaire, imagination, imagerie, imaginal – qui connaît, ces dernières décennies, un emploi de plus en plus large et une complexification proportionnelle, dus à l'essor des recherches sur l'imaginaire et des mouvements phénoménologiques. Les théoriciens de l'imaginaire, tels Gilbert Durand et Gaston Bachelard,

rompent avec la tradition post-platonicienne de l'image imitatrice, de second rang, ils contestent les démarches psychologiques visant à stériliser la capacité créative de l'imagination et n'acceptent plus de la concevoir comme une *connaissance dégradée*, mais la considèrent, au contraire, comme une forme alternative de la connaissance rationnelle (Durand, 1957/1961). L'image n'est plus uniquement le produit fini du regard ou d'une certaine technique d'organisation visuelle, picturale, mais devient un principe de la créativité et la marque d'une autre forme de connaissance, de compréhension et de transmission du monde. Avec les penseurs de la phénoménologie advient le divorce métaphysique de l'image, détectable déjà dans la philosophie vitaliste de Bergson (1990)[9] et l'image révèle son statut existentiel. Elle n'appartient pas plus au monde qu'à l'être, ni l'inverse (Merleau-Ponty, 1964, pp. 23-25), et ne manifeste pas tant une chose visible, que la visibilité de la chose (*ibid.*). Par exemple, Jean-Paul Sartre (1940) critique la soi-disant *illusion immanentiste* de l'image – qui consiste à y voir un objet situé *dans* la conscience comme une chose (*ibid.*, pp. 17-18). Abordant une approche phénoménologique qui dépasse, donc, une approche classique, mais qui n'arrive pas jusqu'au courage de la rupture complète avec le cartésianisme de la pensée, spécifique pour Durand ou Bachelard, Sartre voit dans l'image un type spécial de rapport entre la conscience et l'objet. La manière d'organiser l'image appartient à la conscience, mais ce qu'elle organise est un fait de la réalité ou de cet objet qui demande à être organisé. L'image n'est pas la conscience en soi, mais la conscience de quelque chose, Sartre étant, en ce sens, un disciple de Husserl. La représentation conserve sa fonction de liant entre la réalité et l'image. Ainsi, l'imaginaire, en sa qualité de correspondent noématique de l'imagination, «représente à chaque instant le sens implicite du réel» (Sartre, 1940, p. 360).

Nous nous permettons d'insister davantage sur la manière dont Sartre comprend l'image afin de voir les connexions qui s'établissent entre l'image et une certaine négation de celle-ci, qui se trouve sous le signe du néant, et à l'intérieur de laquelle peut s'inférer le principe de la mort même. Dans *l'Être et le n*éant nous apprenons que le néant est constitutif de l'être humain, il est inclus dans la constitution de *l'être-en-soi*, de l'être-pour-soi, et dans le décalage ontologique des deux. Bref, nous pouvons affirmer avec Sartre que le néant entre dans le monde par l'intermédiaire de l'être humain (Sartre, 1943, p. 9). Celui-ci se trouve

[9] Pour Bergson, l'image est ce qui caractérise, dans une grande proportion, l'existence de l'individu dans le monde, ce qui l'inscrit dans l'univers. L'intériorité et l'extériorité ne sont, selon lui, que des rapports entre des images, autrement il est impossible de dire si les images sont intérieures ou extérieures.

donc aussi au niveau de la conscience, Sartre renvoyant à un néant *intra-conscientiel* (*ibid.*, p. 114) qui détermine le fonctionnement de l'être mais aussi l'éternelle non-coïncidence de l'être avec le soi. De cette manière, l'image en tant que produit de la conscience, et surtout en tant qu'acte de la conscience par lequel elle vise un objet, est structurellement touchée par le néant. Un néant qui détermine, mais qui est aussi déterminé par le fait qu'en essence, la conscience est toujours transcendante, c'est-à-dire qu'elle dépasse toujours l'objet visé. La transcendance sera un principe ontologique, le *pour-soi* se soustrayant sans cesse à lui-même et à l'*en-soi*. «L'image doit enfermer dans sa structure même une thèse néantisante. Elle se constitue comme image en posant son objet comme existant ailleurs ou n'existant pas. Elle porte en elle une double négation» (*ibid.*, p. 58). D'abord une néantisation du monde, parce que le monde est celui qui donne vie à l'objet visé par l'image, ensuite une néantisation de l'objet de l'image, parce que cet objet est non-actuel, l'image est finalement et en même temps, par cumulation, une néantisation d'elle-même, n'étant ni un processus physique concret ni un processus plein. Pour ce qui est de la complétude du processus de l'imagination, Sartre insiste sur le fait qu'indifféremment des *intentions* de l'image, certaines pleines – remplies par ce qu'elles visent, d'autres vides – on ne peut leur attribuer qu'une nature psychique, et que c'est une erreur de croire qu'elles sont similaires aux choses (*ibid.*). De plus, pour Sartre, la différence entre l'image mentale et l'image matérielle est moins importante, les deux étant gérées par le pouvoir de l'imagination (Sartre, 1940, pp. 46-54), tandis qu'entre l'image imaginée et la perception, la différence est identique à celle entre la *pauvreté* et la richesse.

Dans *l'Être et le néant* cependant, en particulier dans certaines conditions, Sartre va montrer la difficulté de la séparation – mais pas son impossibilité – entre la perception et l'image. Il est fondamental de ne pas oublier que l'imagination, à la différence de la perception, vise un objet irréel. La fonction irréalisante de l'imagination et le néant sur lequel elle s'appuie mettent en évidence le rapport du réel avec ce qui ne l'est pas et montrent la possibilité de l'imagination de s'évader de la réalité et finalement de la produire. Avec cette dernière idée nous nous rapprochons des thèses d'un Gilbert Durand ou d'un Gaston Bachelard. En ce qui concerne la mort, il faut observer qu'elle est présente dans l'image et l'imagination en tant que principe. Cette mort liée au néant et à l'irréalisation n'est pas celle contre laquelle Sartre va orienter toute sa construction philosophique (voir Teodorescu, 2019). Finalement, s'il y a une mort dans l'image, elle est dépassée et ne sombre pas dans le non-sens, bien au contraire. Et pourtant, nous ne pourrons dire la même chose sur la mort.

Gaston Bachelard (1943) voit la représentation en rapport avec l'image littéraire, créative. Plus il se libère de la perception en tant que loi de l'immédiat du réel, plus l'individu réussit à activer la fonction d'imagination, dans laquelle la représentation devient rupture de la réalité. L'image littéraire s'oppose à la perception dans le sens où elle introduit dans le monde une absence, et quoiqu'elle se fonde sur la réalité et la contienne, la fonction de l'image littéraire n'est pas de relever une origine réelle perdue. Nous y reconnaissons le désir de libérer la littérature du fardeau des critères d'évaluation inadéquats, de l'étalon qui la juge en fonction du degré d'adhérence, de correspondance au réel, nous pourrions dire de son étalon mimétique. Il est à remarquer que Bachelard ne sépare pas la littérature de la connaissance, bien au contraire. Cependant, ce qu'il reconnaît, en subsidiaire, c'est la spécificité de la connaissance littéraire. De cette manière, la représentation fondée sur l'image littéraire, repose sur: la réalité et ce quelque chose qui n'est plus réalité – le chemin vers l'image telle quelle, ou l'image même – mais elle ne privilégie pas, structurellement, la première, et ne lui donne, fonctionnellement, pas le droit de vectoriser le sens de l'image. Or, elle n'y arrivera pas, puisque la réalité ne remplit pas le référent de l'image littéraire mais le compose seulement dans une certaine proportion.

Laurent Lavaud (1999) étudie la représentation dans une tentative d'englober, autant que possible, ses traits fondamentaux, une question aux implications majeures dans la théorie de la connaissance même (Lavaud, 1999, pp. 228-229). Selon lui, elle cumule deux sens: le premier est la notion de l'absence, car là où il y a représentation, il y a forcément un manque, une chose ou une personne, un fait concret ou non, qui doit être remplacée par celle-ci, comme nous l'avons vu dans le cas de l'œuvre artistique. Le second est l'*exhibition de la présence*, le *redoublement* (Lavaud, 1999, p. 228). Il est assez évident que le problème de la représentation concerne justement l'existence de l'homme dans le monde, car: «la représentation atteste le fait que le rapport de notre pensée à la chose ne saurait être que médiat, et que nous n'intégrons le monde à notre réflexion que par quelque chose qui *en tient lieu*» (*ibid.*, p. 229). En conséquence, la représentation est le processus par lequel se cristallise l'image, que Lavaud considère être une inhérente trahison partielle d'un modèle (*ibid.*, p. 27), image qui ne détient pas le monopole d'un certain type de représentation. La représentation lie l'absence à la présence et les superpose dans la même image, ou dans la même représentation-objet, de sorte qu'il n'est pas faux de soutenir, avec Marie José Mondzain, que «toute image est image d'un autre, même dans l'autoportrait» (Modzain, 2002). Il ne faut pas cependant tomber dans le piège de miser sur le pouvoir de l'image

non plus – pouvoir qui ne fait pas qu'exister mais, s'il faut croire Louis Marin, qui est un attribut permanent de l'image (Marin, 1981) – de sa rupture irrévérencieuse et défiante avec la réalité. Au contraire, le pouvoir de l'image atteint des cimes dangereuses lorsque la distance avec la réalité est négligée, lorsque la représentation ignore le fait qu'elle est seulement une copie de la réalité, qu'elle se comporte comme si cette distance n'existait pas: la représentation meurt s'il y a une différenciation totale entre l'objet ou la partie de la réalité qui devrait être re-présentée par l'image et l'image qui refuse de la contenir. Cela est manifeste dans la situation suivante, décrite par Mondazin*: «Si le spectateur d'un crime devient criminel, c'est parce qu'il n'est justement plus spectateur»* (Modzain, 2002, p. 72). Autrement dit, si l'image qui détermine un comportement parfaitement synonyme avec la réalité n'est plus une image mais un simulacre.

Régis Debray analyse l'image et les modalités de représentation dans la perspective de l'histoire culturelle, en étant aussi très attentif avec les substrats sociaux qui l'ont configurée. En ce sens, pour mieux comprendre sa vision, if faut préciser que dans son essai de 1998, Alain Gauthier avance l'idée selon laquelle la mutation majeure à l'époque actuelle n'est pas le passage de l'invisible au visible, mais du visible au visuel, à l'exhibition publique du visible et au redimensionnement du regard. Pour Debray, le visuel est le produit du troisième et dernier (pour l'instant) moment de l'histoire du visible, moment reconnu par le *regard économique*. Celui-ci vient après le regard magique, qui a donné naissance à l'idole et le regard esthétique, qui a généré l'art (Debray, 2008, p. 57, p. 284, pp. 292-293). Le visuel entraîne la fin de l'image. Dans un sens relationnel d'abord, structurel ensuite. Jusqu'à récemment, la fonction principale de l'image était la médiation, une médiation qui se réalisait par la représentation. Entre la divinité et le monde des humains aux origines, entre la réalité et la transcendance générée par l'art par la suite. Le visuel ne réalise plus aucun passage vers autre chose que lui-même. Profondément antimétaphysique, le visuel est bloqué par lui-même. En ce qui concerne la structure, il est caractéristique pour l'image de cumuler la différence et la ressemblance avec son modèle, son référent. Lorsque la distance entre l'image et le modèle n'existe plus, l'image est soit idole – le cas du regard magique, qui n'annule pas le principe de la transcendance mais l'intériorise dans l'image pour la révéler – soit transformée en visuel. Cependant, le sens commun comprend difficilement le fait que l'image et le visuel sont deux produits appartenant à deux cultures du regard différentes. De plus, la manière dans laquelle le visuel se conduit par rapport à l'image est perfide. Tout en laissant l'impression qu'il la consacre, il la détruit (Debray, 2008, p. 83). Tant du point de vue relationnel «Nous

étions devant l'image, nous sommes dans le visuel» (Debray, 2008, p. 283), que structurel: l'image entre sous le signe du simulacre, elle rejette et annihile la référence, marque de l'hyperréalité (Baudrillard, 1981). La représentation existe aussi longtemps que l'image existe. Une fois avec l'avènement du visuel, la représentation cède la place à la matérialisation directe. Le simulacre est plus qu'idole, c'est présence pleine. Et première.

1.4. Conclusions partielles. La représentation comme forme d'intelligibilité et médiatrice de la réalité

Au-delà du fait qu'il existe une représentation littéraire, picturale, sociale, etc. – en d'autres termes, qu'il existe des domaines spécifiques que la représentation peut viser et qui lui imposent, explicitement ou implicitement, leurs propres règles, admettant ainsi sa classification en plusieurs sous-catégories – et au-delà du fait que, dans le champ des théories comme dans celui du discours quotidien, elle côtoie et se superpose partiellement, surtout dans sa dimension processuelle, à un concept tout aussi puissant et à l'histoire tout aussi complexe, comme celui d'image ou, dans sa dimension statique, d'objet, à celui de symbole, la représentation est un processus qui transcende la limitation stricte et que, par extrapolation, nous pouvons considérer comme étant propre à la culture elle-même, dans son sens le plus large, de mobilier et de construction permanente de la réalité interhumaine. À regarder les diverses tentatives pour la saisir, par l'intermédiaire de définitions et théories, nous constatons que la représentation met au premier plan le rapport de la réalité avec l'être qui vit en elle, du texte avec son contexte, du fait avec ses interprétations, de l'objet avec sa conscience. Pour ce qui est des faits et des interprétations, la décantation historique des termes de ce rapport en faits *ou* interprétations, accentuant d'abord le premier terme, et ensuite le second, est analogue et se confond, en grande partie, avec la situation du rapport *mimésis-sémiosis*, analysée antérieurement. René Girard parle de la destruction de ce rapport, insistant sur les excès des derniers cent cinquante ans. Il accuse tant la pensée positiviste qui a accordé une place d'honneur aux faits, oubliant les interprétations, que la direction antipositiviste, qui a connu des excès plus nuisibles encore que ceux contre lesquels elle s'est dressée. Ni les faits sans interprétations ni les interprétations sans faits, cela semble être l'idée qui vertèbre la conception de Girard concernant l'approche correcte du rapport mimésis-sémiosis (Girard & Vattimo, 2009, p. 2009). Tout en suivant la même idée, nous pourrions dire qu'il faut croire tant dans la fonction mimétique de la représentation – le fait

qu'elle parle du modèle choisi, du monde d'où il provient – que dans sa fonction sémiotique – celle de création de sens propres qui ne peuvent pas être soumis aux mêmes lois d'interprétation qu'on applique à la réalité. La représentation est, par excellence, une question de rapport, même si, en effet, le type de représentation influence le rapprochement d'un pôle ou de l'autre. L'utilisation ultérieure de la représentation impose, elle aussi, la valorisation de certains contenus identiques de la représentation et l'accentuation d'un pôle ou de l'autre. Par exemple, une œuvre littéraire, aussi détachée de la réalité que nous puissions nous l'imaginer, peut être abordée d'une perspective de la théorie de la réception, c'est-à-dire toujours de l'angle qu'elle fait avec la réalité.

Dans une vision transdisciplinaire, tout ce qui est arrivé ou arrive encore au concept de représentation, cette fâcheuse tendance à l'envisager de manière unilatérale combattue par des théoriciens tels Compagnon (1998), serait due à une opération de réduction des niveaux de la réalité. On pourrait même identifier quelques types de réductions opérés sur la réalité, par exemple, la réduction au fait concret et classifiable ou la réduction à ce qui a été déjà constitué par d'autres représentations – parce que la réalité n'est pas seulement le point de départ, elle est aussi le point d'arrivée. Ainsi, il y en a qui croient que l'art n'appartient pas à la réalité, mais à une irréalité, ou à une réalité périphérique. Finalement, essayer d'identifier, en termes marxistes, la proportion dans laquelle la structure est représentable dans la suprastructure et vice-versa peut être extrêmement difficile, mais il est incontestable qu'il y a des passerelles de communication entre les deux et que, par leur intermédiaire, la réalité *se construit* en permanence. La représentation résiste comme forme d'intelligibilité du monde par laquelle on assure la communication entre ses différentes structures et niveaux de réalité.

2. REPRÉSENTATION DE LA MORT

La mort et la représentation entretiennent une relation étrange. Pas seulement en raison de ce que nous avons vu antérieurement, à savoir que la mort se soustrait à la représentation, mais aussi parce que la mort fait partie de la structure et du fonctionnement même de la représentation. Dans ce qui suit, nous examinerons, dans un premier temps, les caractéristiques générales de la représentation qui s'articulent sur un des principes de la mort. Une mort *théorique*, s'il nous est permis de l'appeler ainsi, mais qui mérite d'être approfondie pour pouvoir comprendre ultérieurement et d'un autre point de vue, les problèmes ainsi que l'attraction que les représentations culturelles de la mort – prolongements des représentations brutes du cadavre et de la confrontation avec celui-ci – exercent sur la société et l'individu.

2.1 La mort comme principe de la représentation

La représentation implique toujours une absence. Elle implique également, de toute évidence, la transition de celle-ci vers une présence, soit que nous la concevions dans sa qualité de copie de quelque chose qui n'existe plus, et en ce cas il s'agit d'une présence affaiblie, soit que nous l'acceptions comme une réalité pleine qui s'installe dans la réalité. Réalité où, comme dans le cas du simulacre, l'absence est annulée par la superposition tandis que ce qui n'est pas convertible en visible est abandonné. Représenter, au-delà de l'objet visé, concret ou non, est une mise en relation avec l'absence ou sa possibilité, la valeur compensatoire étant inhérente au phénomène et pouvant être plus ou moins marquée. Il ne s'agit pas d'une absence absolue, mais d'une absence produite, autrement dit une disparition ou une perte – comme dans le cas des représentations qui forment la mémoire, et que nous avons déjà analysées. L'absence, de même que ses variantes plus *modérées*, peuvent désigner un non-contenu, et aussi un obstacle pour la représentation. En d'autres termes, représenter se trouve toujours en liaison avec ce qui lui est opposé et qui lui accorde les premiers traits spécifiques, au niveau du contenu et au niveau fonctionnel. Au niveau du contenu, nous remarquons l'absence

ou la carence de la présence. L'effet de la représentation est, selon les analyses de Louis Martin, la simulation de la présence de l'autre, de l'absent, la création du même effet que sa présence aurait créé, au moins dans un premier temps, car re-présenter veut dire dupliquer la présence, même si la première présence est vidée, et qu'il peut donc se produire un surplus de présence. Il s'ensuit que ce qui revient dans la représentation, constituant la présence, est la mort. Ou le mort. La représentation devient ainsi un *travail infini de deuil* (Marin, 1981, pp. 11-13). Au niveau fonctionnel, cependant, la liaison-délimitation se réalise avec ce qui ne peut pas être représenté ou qui s'oppose à la représentation. On peut présager déjà que le cœur de la représentation est parcouru par un principe de la mort.

Les choses s'éclaircissent davantage si nous introduisons le prototype de l'irreprésentable, c'est-à-dire la mort. En ce sens, Bauman considère que la mort ne peut être représentée (Bauman, 1982), Simon Critchley affirme que «La mort est radicalement résistante à l'ordre de la représentation» (Critchley, 1997, p. 26) et Régis Debray observe que l'image s'oppose à la mort, dans sa logique primaire de constitution et peut-être plus spécifiquement, au cadavre: «nous opposons à la décomposition de la mort la *recomposition par l'image*» (Debray, 2008, p. 38). Ainsi, l'image ne récupère pas seulement l'absence et la perte, comme processus complexes, mais aussi le fait même que leur noyau dur, leur contenu le plus effrayant, n'est donc pas la décomposition, mais l'absence d'un visage propre – qu'on pourrait appeler même *irreprésentable*. C'est pourquoi, ce noyau devrait – en cela consiste la récupération – migrer vers d'autres formes, accepter la transformation et le défi de la représentation. L'irreprésentable doit, à son tour, être compris non pas comme une forme absolue, mais plutôt comme un principe, comme une force qui s'oppose à la représentation. Par exemple, si généralement on dit que la mort est irreprésentable, et même qu'elle est l'irreprésentable par définition, cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas été et qu'elle ne continuera pas à être représentée sous des formes différentes. L'irreprésentable signifie, en effet, une réluctance forte devant la mise en forme et, simultanément, un déficit de connaissance de cet objet, aspect, etc., susceptible de ne pas pouvoir être représenté.

Si Ruth Menahem surprend assez vaguement l'irréductibilité de la mort à la représentation lorsqu'elle affirme que la représentation de la mort reste, d'une manière ou d'une autre, un masque (Menahem, 1973), Patrick Baudry concentre parfaitement cette signification dans ces formules: «il n'y a pas de représentations de la mort, mais des représentations de l'irreprésentable» (Baudry, 1999, p. 81), ou plus explicitement:

> *En fait, il n'existe pas seulement des représentations culturelles devant la mort, mais des représentations culturelles devant une mort non représentable. C'est parce qu'elle ne peut entrer dans l'ordre des représentations ou que celles-ci ne peuvent l'inscrire dans leur texte, que la mort menace fondamentalement. La mort force alors à produire du texte et de la mise en texte. Il ne suffit pas de dire que l'homme est devant la mort. Ce sont des fictions qui instituent une mise en société. L'émotion viscérale qui s'éprouve alors est l'expression incoercible d'une tension qui trouve sa traduction et la possibilité d'un échange dans une mise en récit. Ainsi peut-on dire que la mort provoque la culture. (Baudry, 2004, pp. 894-895)*

L'auteur attire l'attention sur la coexistence de la non-représentabilité de la mort en tant que phénomène général typiquement humain et des différentes représentations culturelles de celle-ci, montrant, d'un côté, que ce rapport, toujours insuffisant, crée un besoin permanent de représentation, de texte – une autre forme de représentation, mais qui est peut-être articulée de manière plus consistante – et, d'un autre côté, que toute représentation de la mort est incomplète et incertaine.

La conséquence du rapprochement de la représentation et de la mort au niveau du contenu et du fonctionnement – une conséquence plus importante que le fait qu'elles peuvent être bannies de certains contextes et soumises à la manipulation sociale ou culturelle – est l'association, par le terme auxiliaire qui est la mort, et c'est un fait déjà mentionné, de la représentation et du pouvoir. Puisque même si elle contient l'absence de la mort, le fait qu'elle réussisse à la maîtriser, à la substituer, lui confère un effet de pouvoir (Marin, 1981). Un pouvoir double, car, selon Louis Marin, la représentation détient la force de redonner vie, par l'imaginaire, à ce qui est déjà révolu ou qui n'a jamais été. De ce point de vue, elle fonctionne comme une résurrection, une matérialisation, mais elle a aussi l'étrange habilité de permettre la continuation de cette partie touchée par la mort. L'exemple du roi est significatif en ce sens et simple à comprendre. Même mort, il continue à vivre par les images qui le représentent. En fait, ce n'est pas lui, mais un nouveau sujet né par la représentation, un sujet du *dispositif représentatif* (*ibid.*). Suivant le même raisonnement, nous pouvons expliquer également le pouvoir de l'image de tuer, au moment du regard magique que Debray identifie dans l'histoire du visuel.

Si nous admettons que la représentation, comme processus culturel majeur, connaît l'intimité théorique, abstraite de la mort, nous pouvons trouver dans cet aspect, une piste d'interprétation pour ce que les études sur la mort ont appelé: le refus culturel de la mort ou une mort excessivement tabouisée. Nous nous rappelons que les chercheurs ont signalé, parmi les *symptômes* de cette maladie moderne, le silence, dans toutes les occurrences possibles, à partir du silence qui entoure le lit du moribond,

au silence rituel du deuil et des manifestations socioculturelles en général. Pratiquement, la tendance était, et dans quelques aspects de la vie quotidienne elle est toujours, ne plus permettre à la mort d'être représentée. Comme si l'irreprésentable de la mort aurait augmenté sa puissance dans le contexte des changements économiques, religieux, sociaux et culturels, qui ont déterminé le vieillissement des anciennes représentations et la distanciation de ceux-ci – ce qui veut dire qu'ils se sont fixés dans des représentations-objet, qui bloquent la fonction de connaissance et de transformation de la réalité par la représentation. En conséquence, même dans la représentation, la relation de celle-ci avec ce qui ne peut pas être capté est primordiale, car la représentation de la mort est, par définition, résiduelle. Au demeurant, tout se passe comme si l'absence et la mort présentes dans la représentation – et cela peut être vu aussi comme une théorie du mécanisme de la mort – annihileraient le sens de la partie d'exhibition contenue, elle aussi, par la représentation. Ce qui est tout à fait normal si on pense que certes, la mort existe, personne ne le conteste, mais qu'elle est prédisposée de plus en plus à signifier le rien, la fin pure, la représentation ne pouvant donc qu'actualiser la même absence de sens. L'irreprésentable de la mort, qui contient de multiples possibilités de représentation, et qui est toujours impossible à saisir, devient synonyme du sens donné à la mort à l'époque de la mort interdite. Cependant, le cercle vicieux est manifeste, car la représentation prend comme point de départ les préceptes culturels de la mort, or ceux-ci sont modelés par la production et la circulation des représentations de la mort.

Le dépassement de l'étape du refus de la mort, et la survenue de celle du post-refus de la mort (Poirier, 2001, pp. 51-59), nous révèlent deux grands types de phénomènes: d'abord l'absence d'élaboration culturelle de la mort, identifiable dans le penchant de construire de rites propres, de personnaliser la mort qu'avaient identifié Patrick Baudry, Michel Vovelle, Tony Walter ou Edgar Morin. Ce genre de penchant suppose l'existence d'un besoin de représentation, la mise en œuvre de quelques tentatives de représentation, mais aussi le manque de cohérence dans la réalisation de ce processus à une grande échelle, et l'existence des obstacles qui dépassent le désir proprement dit (Villemain, 2004, pp. 898-900; Bernard, 2004, pp. 900-902), à une échelle individuelle. Il y a par exemple les rites personnels, dont on ressent de plus en plus le besoin. Si dans un premier temps ces rites réussissent à nous fournir une représentation, quelque imparfaite qu'elle soit, à un autre niveau, celle-ci risque d'échouer, soit comme les rites classiques, dans une représentation qui n'est plus celle de la mort, mais de la représentation de la mort, ce qui suppose la déviation de la ritualité vers la ritualisation, c'est-à-dire dans l'éradication

complète de l'objet névralgique, la mort, et dans l'obtention de ce que Baudry appelle une forme sans fond, soit dans une expression vouée à la disparition, en absence du soutien de la part de la communauté qui ne participe pas à la construction d'un sens de la représentation de la mort qui devrait apporter la normalisation de la mort et son acceptation sur le plan du réel.

Plus récemment, on peut observer que la *résurrection de la mort*, d'après le syntagme de Tony Walter (1994), ranime le désir de se familiariser avec la mort, constituant l'un des principaux facteurs qui provoque une invasion des images de la mort (Jacobsen, 2016), de sorte que nous pouvons parler, sans exagérer, d'une véritable nécrophilie médiatique. Cette fois-ci, la représentation agit différemment que lors de l'époque *classique* de négation de la mort. Elle ne la rejette pas, tout au contraire, elle la surprend à travers des images de la mort violente ou accidentelle et se focalise sur le mort, le cadavre (Foltyn, 2008). De cette manière, elle montre une présence et mise sur le pouvoir de celle-ci de donner vie à une absence et par là de l'exorciser, car le pire dans la représentation de la mort, en est son absence. C'est d'autant plus évident si on pense que le post-refus de la mort survient dans la postmodernité, dont la particularité est le simulacre, c'est-à-dire le réel réduit et soumis au visuel. Si auparavant, le recul de la mort devant la représentation avait mené à une anxiété exagérée, l'abus de *présence* dans la représentation pourrait avoir également des conséquences indésirables tant sur le plan socioculturel que sur le plan individuel[1]. Cela mène à l'éradication de l'invisible et du non-représentable de la réalité, réduite simplement à tout ce qui est image ou qui peut être mis en image. En accord avec cette idée, Régis Debray remarque que l'époque postmoderne accomplit l'éternel désidérata de l'humanité: mettre le signe d'égalité entre les verbes *connaître* et *voir*. Cependant, cette connaissance est fondée sur une série d'approximations: certes, le cadavre représente la mort, mais son signe ne l'épuise pas, la mort est toujours plus que son signe. Ensuite, la représentation du cadavre ne relève pas – dans une logique naturelle – toutes les significations culturelles du cadavre, et d'autant moins les représentations possédées par la famille de celui-ci ou par la personne décédée. Dans une logique

[1] Des effets tels: 1) l'infantilisation de celui qui consomme l'image respective – surtout si l'image est le produit des mass-média, l'enfant percevant la mort comme un crime et ayant une capacité d'empathie encore insuffisamment développée, et 2) la tendance de se croire immortel – si la réalité appartient strictement au domaine du visible, il s'en suit qu'elle peut être organisée selon les lois de celui-ci et donc être prescrite et décidée par ceux qui sont capables de gérer ces lois, ce qui a pour effet 3) la croissance du degré de voyeurisme funéraire – la transformation de la mort de l'autre en spectacle, la persistance du modèle de la mort *en troisième personne*.

naturelle, aucune représentation n'a le pouvoir de nous révéler la réalité. Dans la logique du simulacre, l'invisible et l'irreprésentable ne comptent plus. Mais, les choses doivent être regardées d'une manière plus dégagée, car, comme Bauman (1992) le disait, nous ne vivons pas une fois dans un monde pré-moderne, une fois dans un monde moderne, et une autre fois dans le monde postmoderne, de sorte que la représentation typiquement postmoderne n'arrive jamais à détenir le monopole. La réalité reste assez variable, encore qu'il y ait des nuances dominantes.

Ce qu'il faut retenir ici, c'est le fait que le nombre de représentations de la mort n'est pas directement proportionnel avec le degré d'accessibilité de la mort et ce que nous prenons de nos jours pour un apprivoisement de la mort pourrait dissimuler un simple apprivoisement du *mort*. Retenons aussi le fait que deux représentations, de la mort ou non, ne sont pas nécessairement équivalentes. C'est dans un tel contexte critique que nous pouvons placer le propos suivant de François Michaud-Nérard, le directeur des services funéraires de Paris: «Paradoxalement, plus nous la voyons à l'écran, qu'il s'agisse des victimes en Haïti, des attentats au Proche-Orient, ou de films à hémoglobine, moins nous voulons penser à notre propre mort ou à celle de nos proches» (Gairin, 2010, pp. 96-98).

C'est le moment propice donc, de reprendre l'idée, déjà énoncée dans le contexte des théories sur la *sémiosis* et la *mimésis*, que la représentation en général, et par conséquent, celle de la mort aussi, doit être dissociée de son contenu. D'une telle observation, nous pouvons déduire deux questions fondamentales: le jugement de toute représentation de la mort comme acte par lequel nous assumons la mort ou qui nous délivre de la peur de la mort est apriorique. La simple représentation de la mort ne suppose pas nécessairement le courage de l'affrontement de la mort, mais seulement une possibilité, souvent extrapolée au maximum en littérature par quelques chercheurs, comme nous aurons l'occasion de le montrer plus loin dans notre travail. Parallèlement, on considère que parler de la mort, dans une situation de communication quelconque, provoque une rupture du tabou de la mort. Or, nous l'avons déjà mentionné, le mensonge, l'(auto)illusion, se trouvent plutôt au pôle du parler qu'à celui du silence. Ensuite, la seconde question, très proche de la première, et qui au fond est le résultat d'une même optique ayant légèrement modifié son angle, renvoie au fait que même si le contenu de la mort ne coïncide pas complètement avec celui communément accepté à une certaine époque, avec un contenu classicisé – et, en conséquence, sur lequel interviennent des façonnements socioculturels – même s'il arrive à se débarrasser des images traditionnelles ou qui dérivent de celles-ci, cela ne signifie pas qu'il y ait eu un renoncement à la représentation. Celle-ci

est une préconception qui a planée sur la philosophie et la littérature existentialiste.

Pour prendre un seul exemple, Sylvie Jaudeau se montre intriguée du tournant nihiliste des principes existentialistes qui «développent – pour la première fois peut-être dans l'histoire de l'humanité – une paradoxale croyance dans le néant post mortem et ne voient que fabulations mythologiques dans les représentations du voyage psychique de l'âme après la mort» (Jaudeau, 2007). Principes atypiques et anormaux, car Jaudeau considère que notre intelligence et notre imagination sont faites pour offrir des représentations de l'être, et non pas du rien, en s'assurant ainsi la commodité du langage. En français, même *le rien* porte la substance de la chose, *res*. En conséquence, pour Jaudeau, le néant, l'absence de quelque chose, est un supplice aussi bien pour la pensée que pour l'imagination. Les observations de l'auteure sont intéressantes et peuvent s'avérer utiles dans la quête spirituelle, ouvrir des pistes d'interprétation pour juger les nouveaux rapports avec la réalité, mais elles sont coupables d'avoir confondu la représentation comme processus avec son contenu. Le néant ne suppose pas en principe l'anéantissement de la représentation, mais, éventuellement, sa mise en difficulté, surtout au moment du déclenchement de celle-ci, quand nous ne pouvons pas exclure l'apparition de l'inhibition dans le contexte des changements radicaux de l'objet de la représentation, et en l'occurrence des connotations offertes à la mort. Tout en repoussant l'ancien arsenal d'images de la mort, des existentialistes comme Jean-Paul Sartre et Albert Camus ont recherché d'autres moyens pour représenter la mort en accord avec leurs conceptions, encore qu'elles soient nihilistes, produisant un renouvellement de l'intérêt pour la mort dans une modernité thanatophobe.

2.2. La représentation comme forme de (dés)organisation de la mort

Dans cette section, nous allons renverser la modalité d'approche du rapport représentation-mort. Nous n'allons pas nous focaliser sur la mort comme principe de la représentation, utilisé non seulement par la société pour faire face à la mort, mais ayant également, même lorsque la représentation ne vise pas la mort, un pouvoir de création et de manipulation de la réalité. Pour commencer, nous chercherons à voir comment et en quelle proportion nous pouvons représenter la mort. Par la suite, nous nous intéresserons aux problèmes essentiels qui peuvent apparaître lorsqu'on met en commun les caractéristiques de la mort et le processus culturel de la

représentation. Nous n'allons pas non plus privilégier une certaine perspective des études sur la mort, comme précédemment et cependant nous allons nous diriger, lentement, vers le côté textuel de la représentation de la mort. Les données qui en résultent nous serviront dans la dernière section du présent travail où il s'agira de peindre les mécanismes culturels majeurs de la représentation de la mort en littérature et philosophie.

La toute première représentation de la mort pourrait être celle du mort, de l'autre. Denis Cettour explique que l'enterrement, le fait de cacher sous une pierre (Cettour, 2010, p. 1022), comme dernier rite funéraire, ne marque pas seulement la séparation de la personne morte, l'évacuation du cadavre, mais fait surtout acte de représentation. En essence, toute la problématique des rites funéraires, traitée dans le chapitre dédié à la relation mort-culture, peut être comprise comme une poétique de la représentation. Le mort se sauve du cadavre, il est filtré hors de la réalité brute, de la visibilité pure de celle-ci, par le biais de la représentation (Davies, 2002, p. 6). Tandis que le lieu où se produit la représentation est modifié. En l'occurrence, l'espace même devient signe, représentant du nouveau statut de la personne morte, celui de décédé. Plus explicitement, la représentation agit au carrefour d'une réalité donnée – la mort, et d'une réalité visée – le sens de la mort. Il s'en suit qu'une fois déployée, elle est identifiable dans les deux dimensions: concrète, spatiale – la tombe ou la pierre, un certain marquage de celle-ci – et abstraite, elle est présente sur plusieurs paliers, celui de la communauté restreinte du mort, de la communauté large, etc. Le même Denis Cettour note que «La représentation physique anticipe et suscite la représentation psychologique» (Cettour, 2010, p. 1022). Par conséquent, si nous considérons les théories énoncées dans les sections précédentes, selon lesquelles la peur de la mort est innée et la mort est une présence diffuse, continue, dans l'esprit de l'homme il ne serait pas hasardeux d'admettre la possibilité que la représentation physique de la mort de l'autre ne soit qu'une anticipation de celle mentale. Il est, cependant, inutile de faire des efforts pour déterminer le point zéro de la représentation de la mort, vu que toutes les démarches sont vouées à l'échec et que, de toute façon, les résultats ne changeraient pas beaucoup les données du problème. La représentation mentale du mort est immédiate et une conséquence de la représentation physique. En fait, elle se déclenche aussi en son absence, mais les études sur la mort – certaines ont été évoquées dans ce chapitre – ont mis en évidence le fait que lorsqu'une société a tendance à se dispenser de la représentation physique du mort et de la mort, la représentation mentale est vidée comme possibilité et, même si elle a lieu, la fonction d'explication du monde et la fonction cathartique sont diminuées.

Puiser la représentation de la mort dans la représentation du cadavre peut paraître logique, mais ne couvre pas entièrement la représentation de la mort, d'autant plus que l'expérience de la rencontre avec le cadavre n'est plus celle des aubes de la civilisation humaine, elle est façonnée culturellement sous plusieurs formes – que nous avons déjà examinées. Il suffit de penser au *système de la mort* et à ses fonctions. Cette réduction de la représentation est d'ailleurs, comme nous l'avons expliqué antérieurement, l'une des opérations fondamentales pratiquées par les médias de nos jours en ce qui concerne la mort. En fait, les représentations de la mort sont nombreuses et à cause du fait que la mort est, à la fois très réelle et sans contour précis – étant, selon Kastenbaum, un concept qui est toujours *en construction* (Kastenbaum, 1977/2007, p. 37) – les dangers sont presque inhérents. Nous avons observé quelques-uns de ces dangers, prenant garde aux modalités par lesquelles la culture et la société utilisent le pouvoir de la représentation pour créer des mécanismes de protections supplémentaires contre la mort. Exclure la mort de la représentation – comme dans certains secteurs de l'époque moderne – ou forcer la division de la mort dans plusieurs représentations – comme dans la redécouverte postmoderne de la mort – sont des processus qui, en plus de refléter les changements du paradigme socioculturel, traduisent, surtout pour la (post)modernité, une négation acerbe de la mort.

Les extrêmes que nous allons étudier par la suite ne sont pas de stratégies de défense –bien qu'elles puissent se superposer à celles-ci, ou être utilisées dans ce but – car elles peuvent n'avoir aucune intentionnalité et sont souvent des *accidents* qui surviennent dans certains textes littéraires, philosophiques, certaines théories ou même dans le discours quotidien. Pratiquement, là où il y a représentation. Partiellement, nous allons réitérer des idées de la partie dédiée à la représentation entre *mimésis* et *sémiosis*. Mais l'enjeu sera ici de surprendre tout ce qui est déviation par rapport à un fonctionnement normal de la représentation plutôt que d'observer ce dernier qui, d'ailleurs, a été l'objet d'une analyse antérieure. Pour commencer, nous allons parcourir brièvement les problèmes impliqués dans le processus de la représentation, au sens général, indifféremment de son objet, en nous appuyant sur les théories de la réception des textes littéraires-artistiques et sur celles qui visent leurs façons de comprendre et de représenter la réalité.

Dans *Lector in fabula* (Eco, 1979/1985), et, ultérieurement, dans *Les limites de l'interprétation* (Eco, 1990/1992), Umberto Eco met au premier plan trois grands concepts: celui de sémiose illimitée, de sémiose hermétique et de dérive hermétique, pour attirer l'attention sur la distinction entre l'interprétation d'une œuvre littéraire et sa surinterprétation, résultat pratique et théorique, peut-être ironiquement, des recherches réalisées par

Eco dans le domaine littéraire. Recherches qui ont atteint le degré le plus élevé de réception dans le monde artistique et littéraire par la reconnaissance et la popularisation de l'idée que l'œuvre est foncièrement *ouverte*, avec potentiellement une infinité de sens, que d'ailleurs elle ne détient pas mais contient, *in nuce*, comme stratégies textuelles (Eco, 1979/1985), les lecteurs étant ceux qui ont le rôle d'activer ces sens et de les diriger sémantiquement en fonction de leur propre lecture. Le concept de sémiose illimitée est emprunté par Eco à Charles Sanders Peirce et est extrapolé d'une sémiotique du code à une sémiotique textuelle, tandis que le concept de sémiose hermétique apparaît comme une application des principes de l'hermétisme et de la sémiose dans les mécanismes de la représentation, pratique interprétative du texte et du monde. Le sémioticien italien étudie la sémiose illimitée à la fois dans le cadre de la pragmatique peircienne et dans celui de sa propre théorie de la lecture. De la collaboration des trois entités linguistiques peirciennes – objet, signe, interprétant[2] – il résulte que le signifié d'un terme contient virtuellement, comme un texte, toutes ses possibilités de développement ultérieur, toutes les expansions textuelles. Quoique théoriquement infinie, la sémiose illimitée, explique Eco, se restreint pour ne pas suffoquer le sens local dans une encyclopédie des significations générées par les contextes infinis, pour activer, dans une bonne logique pragmatique, le texte (Eco, 1979/1985). L'interprétant final n'est pas touché dans son absolu, mais il est approché asymptotiquement et est égal avec la somme des interprétations réalisables à partir du signe. Celui relatif, cependant, suppose qu'il y ait eu une prise de connaissance concernant le *representamen* qui a déclenché la chaîne des représentations. La sémiose hermétique n'ignore pas non plus la possibilité que le signifié final existe, elle va jusqu'à le munir des attributs de l'absolu transcendantal, néoplatonicien. Il est vrai, cependant, que celui-ci n'est jamais atteint, parce que le secret hermétique le repousse toujours à plus tard et arrange les choses de sorte que le sens glisse continuellement et englobe dans son passage le plus de signifiés possibles. Cela parce que, à la différence de la sémiose illimitée, la sémiose hermétique suppose que toute chose renvoie à une autre. En bref, dans la sémiose illimitée – qui est seulement potentiellement illimitée, vu qu'elle s'arrête pour se fixer sur un sens, en fonction de l'univers de discours et que, selon Eco, elle est réglée par l'*habitude* – la représentation conduit à une accumulation de connaissances et a pour effet la solidification autour d'un référent, même si celui-ci se modifie beaucoup en passant de l'état initial

[2] Chez Peirce le signe est triadique. La sémiose suppose justement cette coopération entre les trois hypostases du signe linguistique: objet, signe et interprétant et le transfert continu vers un autre signe.

à l'état absolu-final ou réel-intermédiaire. Il est important de tenir compte du fait que la représentation fonctionne au moment de la production du texte, mais aussi au moment de la réception du texte et de l'élaboration des correspondances avec la réalité. La sémiose hermétique, cependant, connaît à la fin le même état qu'au début, le secret qui n'est pas révélé, maintenant cette monotonie informationnelle qui n'est pas dépourvue de transcendance, bien au contraire. Certes, il existe quelque chose au-delà de celle-ci, même si ce quelque chose ne peut pas être touché.

Différente des deux types de sémiose, la dérive hermétique se rapproche pourtant de la sémiose hermétique, dans le sens où il existe un secret qui catalyse le processus entier, même s'il s'agit d'un secret vide, ce qui n'est pas sans conséquences importantes. Eco appelle la dérive hermétique *néoplasme connotatif* (Eco, 1990/1992), car le premier terme, celui qui provoque la sémiose, disparaît dans la chaîne des représentations (*ibid.*). La dérive hermétique, version extrême et évidée de la sémiose hermétique, est la technique de rapprochement du texte et du monde que Eco identifie dans les approches postmodernes de la littérature, comme dans le déconstructivisme (*ibid.*)[3], qui équivaut partiellement à la liberté injustifiée du lecteur devant le texte, au gommage de l'*intentio operis* et à l'emphase du pouvoir du langage, pouvoir concurrentiel de la réalité du texte premier et du monde même.

La sémiose illimitée peut être comprise comme une modalité d'institution à la fois du texte littéraire, sous la loupe de la lecture, et de la réalité, suggérant que cette dernière est un résultat et non pas une donnée. Une modalité qui est assez naturelle et qui est pratiquée à grande échelle, aussi par la société. De l'autre côté, la sémiose hermétique est un phénomène qui est à la fois fragile – il sait qu'il est impuissant devant le signifié ultime, mais il reconnaît ou au moins il soupçonne son existence – et fragilisant, le texte et le monde ne réussissent jamais à trouver leur stabilité sémantique, même s'ils la cherchent avec obstination. La sémiose hermétique qui correspond sur le plan de la théorie de la lecture à la surinterprétation est identifiable chez les lecteurs contemporains qui utilisent le texte pour trouver des jeux et des associations de mots à étymologie inconnue, qui se délectent avec des images censées se dégager du texte, mais qui en réalité dénaturent le texte, s'en servant pour leur propre satisfaction (Eco, 1990/1992). En fait, dans cette situation, la sémiose hermétique se transforme souvent en dérive hermétique. Ce qui peut être compris de la manière suivante: le lecteur ne fait pas qu'interpréter abusivement un texte, une réalité, mais ce texte, respectivement cette réalité,

[3] Voir la critique qu'Eco fait à Derrida, du point de vue du phénomène sémiosique.

risquent d'être désagrégés sous l'effet de la surinterprétation. Ainsi, la surinterprétation massive a pour conséquence l'annihilation de l'objet qui l'a générée, le détachement de celui-ci et la perte de pertinence de l'information qui le concerne. Il est fort probable que le ludique et la créativité participent largement à cette dérive, mais très peu probable qu'elle garde une représentation correcte de l'objet ou du texte initial, engendrant une longue chaîne de représentations incontinentes, comme une sorte d'*impulsion* de représentation.

Similaire à la position d'Umberto Eco est celle de Susan Sontag. *Contre l'interprétation* (Sontag, 2010) conteste l'interprétation – il faut comprendre surinterprétation – comme méthode de la modernité, une méthode insinuante qui penche vers l'exclusivité et l'excès narcissique. Si, animé d'un souffle nietzschéen, n'importe qui peut affirmer sur le coup qu'il existe des interprétations tandis que les faits sont morts, il est tout aussi vrai, même si on l'ignore, que ces interprétations sont elles-mêmes, précise Sontag, comme les faits sur lesquels elles exercent leur suprématie: historiques et déterminées culturellement. Cela explique pourquoi le fait d'ériger l'interprétation au statut de forme unique de représentation du fait mène à l'*excavation* et la *destruction* de celui-ci. L'interprétation se fait coupable de l'appauvrissement du monde réel; interpréter un texte c'est l'enlever au monde. Pour Sontag, l'interprétation représente la vengeance de l'intellect contre l'art et contre le monde même. L'interprétation a un effet d'appauvrissement du monde, créant un monde alternatif, des ombres, des significations (*ibid.*).

Si toute représentation connaît dans sa virtualité le danger de devenir néoplasique, soumettant tout objet ou représentation-cadre à une métastase des signes dans le milieu fluide de l'interprétation, interprétation devenue un impératif des temps modernes, il faut considérer aussi la direction opposée, la dérive non-cancérigène de l'atrophie, qui résulte, cette fois-ci sous l'impulsion suicidaire de l'interprétation. Selon cette direction, les faits, la réalité, n'auraient pas besoin d'interprétation ou de représentation, car on y accède sans intermédiaires ou avec des intermédiaires de type miroir. Cette dérive correspondrait à l'exacerbation de la représentation de type mimésis, et considérant le spécifique post-nietzschéen de l'époque contemporaine, le relativisme emblématique, elle devrait être moins fréquente. Cependant, au moins dans le cas de la mort, nous avons vu comment, de nos jours, on lui associe le silence, le tabou et l'inflammation douloureuse de l'irreprésentable qui lui est propre. La dérive vers le pôle zéro de l'interprétation se produit réellement, et souvent dans le cas de la mort. Une fois qu'il a consenti à accepter la mort comme un fait de la réalité, un fait brut qu'on a vidé des significations avec lesquelles il

avait été investi culturellement, le système de représentations de la mort est bloqué et on reste avec l'idée que la mort est l'irreprésentable par définition. Cela n'est pas en raison du fait qu'elle ne se laisse pas capter intégralement dans une représentation – c'est-à-dire qu'il y aurait un déficit fonctionnel de la représentation – mais parce qu'effectivement, il ne reste plus rien à représenter, parce qu'il existe un non-sens de la représentation de la mort qui part du cœur même de la mort en tant qu'objet de représentation, en conséquence un déficit logique et ontologique de la représentation.

De l'autre côté, la dérive vers le pôle infini de l'interprétation touche elle aussi, très souvent, les représentations de la mort, précisément à cause de l'instabilité du contenu de la mort dans l'espace de la connaissance et du glissement discursif, dont nous avons déjà discutés dans les chapitres précédents. Nous avons souligné alors le danger de l'agglutination des perspectives sur la mort dans une seule perspective, justement parce que jusqu'à un certain point, le dynamisme des représentations de la mort, même dans la direction de la sémiose hermétique, est naturel. D'autant plus que, il faut l'admettre, la mort est le plus grand secret, celui qui n'a jamais été élucidé, apprivoisé, malgré les progrès de la science. Peut-être les risques auxquels la réalité est généralement exposée au sein d'une représentation ne dépasseraient-ils pas le niveau normal – quoique le revers soit probablement plus correct – si la mort n'était pas cet objet, absolument spécial, capable de revêtir un nombre potentiellement infini de sens, y compris celui du rien absolu, du vide, défini dans la lignée épicurienne, comme absence de vie. Un sens à la fois très simple, et très miné, car la mort, ainsi définie, se fige dans le secret vide de la dérive hermétique telle qu'elle apparaît chez Umberto Eco, un figement apparent et théorique, aux conséquences néfastes, dispersives, sur le plan de la connaissance du monde. Nous voyons maintenant pourquoi le pôle infini de la représentation de la mort se trouve dans cette proximité paradoxale avec son pôle zéro.

2.3. Représentations de la mort dans la littérature et dans la philosophie

Jusqu'à présent nous nous sommes occupée de la représentation en général, et de la représentation de la mort en particulier, mais d'une perspective légèrement indistincte, celle de la connaissance au sens large. Or, en vérité, chaque domaine de connaissance apporte des nuances spécifiques à la représentation, l'organisant selon des lois propres. Nous allons

focaliser notre attention sur la représentation de la mort en littérature et philosophie, essayant de surprendre les modalités d'articulation de la mort et de la représentation dans ces domaines culturels, de décrire la structure et le rôle que la représentation de la mort acquiert dans ces régions de la connaissance, d'autant plus que leur influence sur le concept de culture en général a été et reste toujours très puissante. Une autre raison pour laquelle nous avons choisi ces deux domaines est le paradoxe d'avoir à la fois la plus grande validité culturelle et sociale en ce qui concerne les sens et les représentations de la mort et la possibilité d'un insolite capable en permanence de trahir cette validité.

2.3.1. Problèmes de la représentation de la mort dans la littérature

Nous n'allons pas reprendre les questions fondamentales de la représentation. Pour celles-ci nous pouvons nous servir des parties antérieures, dans lesquelles nous avons vu en quelle mesure la représentation était mimétique ou non, la distinction représentation-processus – représentation-objet, le fait que toute représentation était fondée sur un principe de la mort, et que ce principe n'annule pas la partialité de toute représentation de la mort, mais qu'il peut, bien au contraire, augmenter l'incognoscible de la mort, surtout dans certaines représentations comme celles du cadavre dans la postmodernité. Nous avons vu également les deux excès que la représentation pouvait connaître, aussi bien au niveau de la production qu'à celui de la réception. Dans les deux parties suivantes, dédiées à la représentation de la mort dans la littérature et la philosophie, nous allons nous appuyer sur ces données déjà établies, en les réitérant seulement dans la mesure où notre démarche, centrée strictement sur les deux représentations de la mort, l'impose en vue d'une clarification supplémentaire.

Le langage et la mort. Deux entrées

La sémiose illimitée et la sémiose hermétique, telles qu'elles ont été définies par Umberto Eco (Eco, 1990/1992), partant de Charles Sanders Peirce et en tant que phénomènes littéraires, artistiques, voire même culturels et sociaux, sont, en première instance, des phénomènes de langage. Elles se justifient par la nature du langage et par le gouffre qui existe entre la réalité brute et la portion de réalité consentie comme étant

la *réalité*[4], gouffre comblé par le langage ou autre système symbolique. En fait, le langage contient, *in nuce*, tous les problèmes de la représentation et ceux du rapport mort-culture. Le langage et son unité première, le mot, sont les formes les plus élémentaires de représentation du monde. Pas seulement sur un axe de la temporalité, mais aussi sur un axe de la synchronicité, le mot et ses significations souffrant une permanente opération de croissance et de transformation. Le langage a été également le principal moyen de fondation de la culture, assurant en même temps son dynamisme. Certes, le langage n'est pas tout dans la culture, mais il s'infiltre dans tous les secteurs de celle-ci, étant présent toujours, de manière latente, et interagissant avec les autres systèmes symboliques. Antoine Compagnon, cité précédemment, affirme que tout langage est formé de transparence et d'obstacle (Compagnon, 1998). C'est pourquoi, particulièrement dans le contexte de la représentation en littérature, ce ne serait pas sans intérêt de nous appuyer sur la substance qui la conditionne et sur laquelle la littérature a exercé et tracé à son tour ses propres influences et conditions: le langage. La relation de celui-ci avec la mort se prête, comme nous l'avons vu pour la représentation, à une étude qui part de la mort vers le langage – pour observer les propriétés de la mort qui participent à la structuration et au fonctionnement du langage – mais, symétriquement aussi, du langage vers la mort – pour surprendre une nature linguistique de la mort.

Sacrifiant les nuances, il y a deux grandes perspectives pour envisager le langage. Tout comme la représentation, au sujet de laquelle nous parlions d'un doublement de la visibilité et de la présence, ou au contraire d'une absence qu'elle institue dans le monde par la rétraction de la réalité qu'elle veut soumettre, le langage contient lui aussi les deux directions d'interprétation. Soit nous choisissons de considérer que le langage – dans sa forme potentielle, systémique, inactivée, mais aussi dans ses formes manifestes, du parler et de l'écrit – relève d'un principe de la mort, car il extrait la chose de la réalité environnante, la privant de sa substantialité. Soit, au contraire, nous considérons le langage comme une force opposée à la mort, qui par son baptême linguistique du monde se débarrasse de la périssabilité spécifique de celui-ci, ayant aussi l'opportunité d'un autre type de corps. Cependant, l'approche disjonctive de la relation du langage avec la mort n'est pas nécessaire, elle devrait même être dépassée. Cela est manifeste dans la démonstration que Françoise Dastur

4 Voir la distinction que Basarab Nicolescu fait entre la réalité et le réel: «Le Réel signifie ce qui est, tandis que la Réalité est reliée à la résistance dans notre expérience humaine. Le réel est, par définition, voilé pour toujours, tandis que la Réalité est accessible à notre connaissance» (Nicolescu, 1985).

nous offre dans le chapitre intitulé *La mort, la parole et le rire*, qui fait partie de son travail de 2007 (Dastur, 1994/2007). Le langage «manifeste le plus radicalement notre finitude. De ce rapport essentiel qui unit le langage et la mort, et dont Heidegger nous dit, de manière elliptique, qu'il jaillit comme l'éclair, mais est encore impensé, certains parmi les poètes et les penseurs ont eu la prémonition» (*ibid.*, pp. 191-192). Dastur offre l'exemple de Hegel, l'auteur de la phrase: «quand je parle: la mort parle en moi». Or, le même langage représente, selon Dastur, une technique de confrontation des limites de notre existence dans le monde, existence qui est fondée sur un *abysse*. En plus, le langage est le moyen le plus puissant dans l'affrontement avec la mort, affrontement qui se fait par l'expression. Nous allons nous convaincre par la suite que le langage est aussi bien une source de mort, un contenant de la mort, qu'une force qui lui est opposée en permanence.

Le linguiste Michel Arrivé (2010, pp. 610-614) décrit la relation du langage en prenant trois perspectives différentes. La première est celle du système grammatical de la langue – la langue française avec prépondérance, mais les observations sont valables, conformément à de nombreuses études, pour la plupart des langues. La mort n'y est pas présente. Seul le mot *feu* – adjectif archaïsant qui signifie *décédé* – fait exception. Le système grammatical ne contient pas de catégories qui séparent ce qui est vif de ce qui est mort, ni l'animé de l'inanimé – quoiqu'il semble qu'à l'origine la distinction entre le féminin, le masculin et le neutre, ait été une marque de cette séparation. La conclusion de l'auteur est qu'au niveau grammatical, nous sommes immortels (*ibid.*, p. 612). Au niveau du lexique c'est une autre histoire. Les langues «disposent d'un inventaire extrêmement étendu de mots pour désigner la mort et, surtout, l'acte de mourir» (*ibid.*), un dictionnaire français de synonymes pouvant fournir jusqu'à 38 substituts pour le verbe *mourir* – comme par exemple, disparaître, décéder, crever – et même 103, s'il s'agit d'un dictionnaire qui retient les euphémismes ou les expressions argotiques, tandis que, pour le verbe *vivre* il existe beaucoup moins – 14, dans le même dictionnaire qui donnait 38 pour *mourir*. Il semble que le lexique de la mort se caractérise par une tendance accentuée de prolifération, que Michel Arrivé explique par le tabou qui entoure le nom de la mort et par la déficience grammaticale de la langue au sujet de la mort, même s'il est possible que celle-ci ne soit qu'une conséquence de la négation culturelle de la mort. En fait, l'aspect grammatical de la mort puise d'une profondeur bien plus grande, plus exactement de l'inconscient du langage. Arrivé combine la théorie freudienne de l'immortalité qui définit l'inconscient – la mort étant, selon Freud, un concept trop abstrait, dont le contenu est la négation même

(Freud, 2011), pour trouver un correspondant dans la réalité – et la théorie linguistique de Ferdinand de Saussure – qui prouve l'arbitraire du signe linguistique et montre que l'essence de la langue est la négativité et la différence (Saussure, 1914). Il finit l'analyse dédiée au rapport mort-langage en soulignant le principe et l'origine thanatique du langage: «Si c'est bien la mort qui est à l'origine de la négation, elle est nécessairement à l'origine de la langue» (Arrivé, 2010, p. 614).

Michel Picard (1995) n'essaie pas de surprendre un principe de la mort intrinsèque au langage, comme Dastur, et il ne considère pas non plus, dans une lignée interprétative freudienne comme Arrivé, que la mort soit un concept trop abstrait, qui vide son contenu sur le plan linguistique jusqu'à la pure négativité. Se situant au croisement du psychisme et du social, de l'imaginaire et du symbolique, de la mort personnelle et la mort des autres, la mort, dans le langage, n'est ni un thème, ni un concept, ni un schéma, mais simplement une structure ou une forme, une relation caractérisée à la perfection par la tension (Picard, 1995, p. 35). Selon Picard, ce n'est pas le caractère abstrait de la mort qui détermine la neutralisation du contenu de la *mort* et la dissolution de son référent mais au contraire, la richesse et la complexité de la réalité de la mort, qui ne peut s'organiser dans une formule référentielle saisissable. Une autre cause est aussi la défaite continue de la pensée par rapport à la mort (Picard, 1995, p. 25).

La position de Michel Picard est très intéressante et mérite d'être retenue, car elle place le problème de la mort dans le langage à une distance approximativement égale entre les deux dérives analysées précédemment. S'appuyant sur la description du mot ou des mots désignant la mort, présentant ceux-ci comme ayant à la place du contenu une structure vacante qui fonctionne apparemment comme un *joker*, Picard se demande si le pouvoir de métaphorisation de ce joker ne serait pas infini, et surtout arbitraire. La réponse qu'il trouve est que les figures auxquelles fait référence la mort en général, pas seulement donc en littérature, sont en nombre réduit et peuvent être articulées dans un système logique qui entretient des liaisons étroites avec la littérature, plus étroites que nous ne l'imaginons (Picard, 1995, p. 38). En conséquence, lorsqu'on n'abuse pas de ses qualités de substitution, de joker, la mort ne se substitue pas à la sémiose hermétique, ni au concept vide, mais détient sa propre aire sémantique, limitée. La mort a pourtant un degré élevé de dispersion à travers l'un de ses plus forts corrélatifs attitudinaux, la peur de la mort – regardée par Picard avec réserve, celui-ci n'étant pas un adepte de la tabouisation de la mort moderne – qui conduit, dans le langage, à un phénomène de migration de l'image de la mort dans d'autres régions du langage qui théoriquement ne la contiennent pas (Picard, 1995, p. 33). Phénomène qui

n'inquiète pas Michel Picard et qui soutient la position assumée par celui-ci: «phénomène éminemment culturel, la mort est avant tout en effet un être de langage» (Picard, 1995, p. 35).

La perspective de Picard nous semble un peu *trop* optimiste. D'abord parce que la stabilité sémantique de la mort, dans la littérature et dans la culture ne se résume pas en général à la stabilité du mot, mais est liée à tout un contexte linguistique qui vise la relation du mot *mort* avec les autres mots, non seulement dans les expressions qui empruntent partiellement certaines images de la mort, comme nous le rappelions plus haut, mais également dans des contextes qui visent la mort ou des phénomènes qui lui sont connexes, comme le mourir, le deuil, l'agonie. Ensuite, une autre raison pour laquelle nous considérons l'optique de Picard trop optimiste, c'est qu'elle est liée à la manière dont il traite la mort dans la littérature et qui cache, en essence, une encapsulation du principe de la sémiose hermétique dans le principe de la représentation littéraire. Mais nous aurons l'occasion de développer cette idée dans la section qui s'occupe de la représentation de la mort en littérature.

Lettre vivante, lettre morte. La carte thanatique de la littérature

Avant d'étudier les modalités de représentation de la mort en littérature, les motivations et les logiques du fonctionnement de la représentation de la mort comme processus, nous allons nous intéresser, comme nous l'avons déjà fait dans le cas de la représentation et du langage, aux articulations thanatiques de la littérature et allons essayer de réaliser une sorte de carte du domaine de la littérature pour mieux les éclairer.

La première région de la littérature où nous pouvons identifier la présence d'un principe de la mort est celle du langage, c'est-à-dire du magma, de la substance littéraire même. Ce que nous venons de dire par rapport au langage s'applique aussi à la littérature, d'abord pour son contenu, la littérature étant en définitive langage et ensuite, parce qu'elle se définit par la même possibilité d'interprétation, fortement polarisée (entre l'infini de significations et le vide), que le langage. D'un certain point de vue, la littérature, sa simple existence, est une soustraction à la temporalité naturelle du monde, et manifeste la sortie du créateur, au moment de l'écriture, et du lecteur[5], au moment de la lecture, hors de la réalité proprement dite. Ceci est confirmé par Albert Camus,

[5] La lecture peut être vue comme un redoublement de la mort. Puisque les mots, le langage dont elle se sert, ont été déjà écrits et pensés il y a longtemps. Il est tout aussi vrai, cependant, que la perspective peut être renversée: il y a un retour à la vie de ce qui est mort. Le fait que la mort *a été* signifie qu'elle n'est plus. L'histoire, et parallèlement, la littérature, annulent la mort du passé.

selon lequel il existe un temps du vécu, un temps de la confession, et un temps de l'écriture. Selon toujours cet auteur, ce temps de l'écriture est le moins naturel qui soit, un temps non-immédiat et qui trahit les deux autres (Camus, 1959). De plus, une fois créés, les mondes littéraires sont différents des mondes réels et si on peut parler d'une ontologie de ceux-ci, elle est catégoriquement fictionnelle (Pavel, 1992), équivalente sinon à la mort, du moins à une périphérie du vivant. Nous reconnaissons ces mondes car ils n'ont pas d'autonomie ontologique, étant, selon les théories de la lecture de dernières décennies, comme celle d'Iser et Eco évoquées précédemment, incapables d'exister sans le support physique, réel du lecteur. Ensuite, par l'activité même de sélection, d'isolement de certains événements, issus du monde réel ou du for intérieur de l'auteur, et par le façonnement, conscient ou non, qui précède leur incorporation dans l'œuvre littéraire, la mort est ramenée au premier plan. Cela arrive également si nous adoptons la vision de Freud sur l'œuvre d'art, en tant que sublimation qui pourrait ne pas renvoyer exclusivement à la pulsion sexuelle, mais aussi à celle de mort[6]. D'ailleurs, Jean Duvignaud devait penser au même aspect lorsqu'il observait qu'écrire signifiait se détacher de manière traumatique, par la trahison, de la violence de la nature et implicitement de la mort, ajoutant qu'il s'agissait également de transcrire cette violence, l'écriture représentant en elle-même un acte de destruction, spécifique à la culture entière (Duvignaud, 1991, p. 229).

De l'autre côté, les choses ne se présentent pas mieux du côté de l'auteur, qui souffre deux morts: 1) une mort par auto-fictionnalisation (voir Doubrovsky, 1977), lorsqu'il se propose de se refléter lui-même dans ce qu'il écrit, et 2) une mort, plus consistante encore, par l'absorption dans l'œuvre littéraire (Foucault, 1994). Une mort qui, conformément au poststructuralisme, reçoit une dimension sacrificielle, car l'auteur doit mourir pour le bénéfice du lecteur, tout comme le mythe de l'écrivain doit se dissoudre pour faire place à celui du lecteur (Barthes, 1984, pp. 61-67). Ruth Menahem exprime cette réalité de la mort de l'auteur en utilisant des termes plus durs: «Toute création est un meurtre: elle renvoie à la mort du créateur lui-même» (Menahem, 1973, p. 164)[7]. Concernant la relation asymétrique entre l'écrivain et son œuvre, Jean-Philippe Miraux, dans

---

6 Pour J. Havelka (1988), l'inconscient se manifeste dans l'œuvre d'art, influençant directement la créativité de l'artiste. L'inconscient, siège de l'anxiété de la mort et des pulsions du non-être, est intégrée, par l'art, dans un ordre symbolique, qui fait que l'impact directe sur l'artiste et sur le lecteur soit atténué et vaincu dans sa négativité. La mort est en quelque sorte éloignée.

7 Nous pouvons comparer la mort de l'auteur dans sa propre œuvre avec la théorie freudienne qui part de Darwin, une théorie qui, de nos jours, est plutôt considérée comme un modèle théorique coupé de la réalité, de la fondation de la civilisation humaine par le

son livre dédié à l'œuvre de Maurice Blanchot, affirme que: «L'auteur signe son livre mais l'œuvre ne le désigne pas» (Miraux, 2005, p. 121).

À propos de Maurice Blanchot, il est de notre intérêt de nous arrêter sur sa théorie de la littérature et du langage. Dans son travail de 1949 (pp. 305-345), l'écrivain français adopte une vision hégélienne du langage et de la littérature, et remarque le fait que, par la dénomination, par l'entrée dans le mot, le monde réel souffre un processus de décalage et un déplacement qui suppose une expérience du néant, de la mort. Blanchot explique cette chose par la dimension linguistique de l'abstrait. Celui-ci déréalise, en première instance, la présence réelle qu'il prend en charge (Blanchot, 1949, p. 38), mais pour l'homme en général et l'écrivain en particulier, il représente l'exercice d'un pouvoir sur le monde, la maîtrise d'une réalité qui déjà n'est plus cette réalité. Blanchot offre un exemple simple: le mot *chat* cumule la non-existence d'un chat vivant et l'existence linguistique de celui-ci (*ibid.*, pp. 327-328). Le pouvoir négatif de la littérature réside dans la transformation du monde et a pour conséquence la dissolution de la représentation et l'apparition de la présence. La littérature, en raison de la mort dont elle est responsable, ne représente plus le monde dans lequel elle est née, celui qui lui a préexisté, mais se présente elle-même comme une réalité d'une autre nature. En même temps, si dans l'espace extralittéraire le mot donne un sens à la chose, dans la littérature, le sens fonctionne comme une chose, il acquiert une matérialité textuelle. Cette conséquence n'est cependant pas en elle-même une marque de la négativité de la littérature – qui serait due à la négativité du langage, contenue dans l'acte de la désignation – mais, au contraire, l'expression de sa positivité. Ainsi, dans la théorie de Blanchot, la mort est un principe de fonctionnement de la littérature, avec des bénéfices indubitables, elle assure la validité du processus de signification et d'existence littéraire. Nous pourrions soutenir que, pour Blanchot, la mort est un phénomène appartenant plutôt au texte qu'au sujet. Ce dernier est en permanence frustré par la mort, déprivé de sa mort: «Tant que je vis, je suis un homme mortel, mais quand je meurs, cessant d'être un homme, je cesse aussi d'être mortel, je ne suis plus capable de mourir, et la mort qui s'annonce me fait horreur, parce que je la vois telle qu'elle est: non plus mort, mais impossibilité de mourir» (*ibid.*, p. 339).

La force thanatique de la littérature est, plus récemment, mise en évidence dans un article de Diane Fuss (2003, pp. 1-30). Le travail est centré en particulier sur les représentations du cadavre dans la littérature, plus

meurtre du père violent et jaloux par les autres membres de la communauté. Cf. Sigmund Freud: *Totem et tabou* (1923/2001).

exactement dans la poésie, définissant le concept de *corpse poem* en tant que poème écrit à la première personne, au nom de la personne décédée, et qui contient en même temps des appréciations générales sur la relation de la mort avec la littérature. *Corpse poem*, le poème du cadavre, est une sous-espèce lyrique qui apparaît au XIXe siècle. Elle comporte au départ une formule comique ou théologique, et se transforme au XXe siècle, dans une espèce qui cherche à exprimer des attitudes critiques face aux mouvements politiques, au contexte historique, ou au genre littéraire même. Cette espèce est caractérisée par Diane Fuss comme étant un mélange entre un art poétique – les écrivains peuvent violer les frontières de la mort pour faire ce qui n'est permis à personne d'autre: parler en tant que mort, du tombeau – et *un ars moriendi*, créant ainsi la formule oxymoronique: *Ars essendi morti*. Parmi ceux qui ont pratiqué cette espèce littéraire, Fuss mentionne: Emily Dickinson, Thomas Hardy, Randall Jarrell et Richard Wright. L'auteure observe deux aspects très importants – qui jettent des lumières pouvant paraître contradictoires dans un premier temps – sur cette espèce et extrapole, sur la littérature en relation avec la mort. D'abord, elle identifie des fonctions culturelles et sociales dans les poèmes analysés, une des plus importantes étant celle de la critique implicite et subtile de la manière dont la société du XXe siècle se rapporte au cadavre, l'éloignant de l'aire de la représentation et du discours publique. La critique réalisée par le *corpse poem* se matérialise, au niveau de la forme, dans la présence compensatoire du cadavre qui pour une fois, chez Emily Dickinson par exemple, devient faible, impuissant, hanté et non pas l'inverse (voir Baglow, 2007). Il est donc à remarquer que le rapport de la littérature avec la réalité ne doit pas avoir pour conséquence une représentation miniaturée et mimétique de celle-ci. Le rapport littérature-réalité peut être directement ou inversement proportionnel, les règles de la représentation littéraire n'étant pas très faciles à décoder en ce sens – mais au fond, ce qui compte – et ce fait sera très important pour notre travail – c'est qu'il existe. Même si cette capacité qu'a la littérature de se placer dans un rapport qui inclut aussi une rupture avec la réalité constitue la preuve de son autonomie relative par rapport à la réalité, de l'existence d'une certaine spécificité littéraire, réglée en partie par un principe de la mort. Diane Fuss le soutient aussi lorsqu'elle parle du *corpse poem*: «la poésie peut absorber le mort, parce que la littérature, comme milieu, incorpore déjà la mort» (Fuss, 2003, p. 30).

Si nous regardons de l'autre angle, nous découvrons cependant, qu'il existe un pôle vivant de la littérature. Écrire de la littérature peut représenter aussi une protection contre la mort, car lorsqu'on écrit on ne meurt pas, et persévérer dans cette activité peut créer l'impression de

l'éloignement de la mort et même de la disparition de celle-ci. Douglas Davis voit dans la littérature *des mots contre la mort* (Davies, 2002, p. 4). De plus, selon des théories littéraires plus nouvelles, l'auteur ne finit pas dans son œuvre, celle-ci étant seulement le début de son existence sous la forme de quelque chose qui n'est pas intentionnalité purement consciente. Antoine Compagnon, par exemple, croit que malgré le caractère inépuisable et la supériorité qualitative d'une œuvre littéraire, celle-ci ne peut pas faire abstraction du sens originel qui lui a servi de stimulus (Compagnon, 1998). En fait, la présence de l'auteur dans son propre texte fonctionne comme une barrière contre l'hémorragie interprétative, c'est-à-dire, en forçant un peu, contre la mort, contre le sacrifice des significations légitimes au détriment de celles dégénérées, néoplasiques (voir Eco, 1990/1992).

La seule modalité de compréhension et de récupération du temps perdu est, chose prouvée par Marcel Proust, l'écriture. L'effort nécessaire pour y arriver, nous pouvons l'imaginer: la recherche du temps perdu signifie 7 volumes (*À la recherche du temps perdu*, 1913-1927). Cet effort finit, cependant, par *retrouver* le temps (Proust, 1990). Le paradoxe est impressionnant. Ce que Marcel a perdu – rien d'autre que des fragmentes de lui-même – est retrouvé par Proust, l'auteur qui a renoncé à lui-même – socialement parlant – pour sauver Marcel. C'est un compromis accepté par les deux, et les deux sont simultanément morts et vivants. Ce paradoxe est saisissable aussi dans les appréciations légèrement contradictoires sur l'œuvre littéraire, que nous retrouvons dans le dernier volume. Même s'il conclut que l'œuvre d'art est *un vaste cimetière*, avec des pierres tombales sur lesquelles on ne peut plus rien lire, l'auteur parle et trace les règles de conduite d'un écrivain: toute heure perdue au détriment de la littérature et de l'écriture, comme par exemple, une *causerie* avec une personne connue représente le sacrifice d'une réalité pour quelque chose qui n'existe pas (*ibid.*). Nous pouvons en déduire que la vraie vie de l'écrivain se déploie lorsqu'il crée, que l'œuvre en soi est celle qui est réelle, et non pas le contexte qui la précède. Mais Proust ne fait pas une apologie de la littérature en général, tous les types de littérature ne pouvant pas avoir la capacité de dissocier l'essentiel, le spécifique d'une existence de ses stéréotypies, de son insignifiance. Par exemple, la littérature descriptive, qui essaie de redoubler l'entrelacement des lignes et des surfaces est considérée par Proust comme étant la littérature la plus éloignée de la réalité parce qu'elle annule le vécu – dans le passé ou dans le présent, peu importe – du moi profond. Un moi qui peut être celui de l'auteur, mais aussi celui du lecteur.

Dans son travail intitulé *Creativity and Death*, J. Havelka étudie comment la littérature et la mort se croisent en tant que principes de fonctionnement (Havelka, 1988, p. 155). D'ailleurs, la littérature est placée sous le signe, plus ample, de la créativité. Celle-ci se caractérise structurellement par un *refus de la mort*, refus qui doit être dissocié de toute forme de pathologie, s'agissant d'une négation spécifique à la culture même. Havelka poursuit avec une distinction entre la créativité et les stratégies naturelles de défense de l'individu ou de la société, stratégies qui supposent un effort soutenu et un gaspillage important d'énergie. Il s'en suit que l'œuvre littéraire et l'œuvre artistique naissent le regard dirigé vers l'immortalité et, paradoxalement, elles ont en même temps l'avantage de produire une rencontre avec la mort qui s'achève par le dépassement de celle-ci, car lorsqu'il crée, l'artiste est orienté vers un monde sémantiquement consistent, à l'intérieur duquel la mort est seulement une réalité parmi les autres et la temporalité est différente de celle réelle (Havelka, 1988, pp. 155-156). Pour l'artiste, l'œuvre représente, dans l'opinion de Havelka, une manière d'actualisation *créative* du soi, qui n'est pas sans risques (*ibid.*, p. 156)[8], puisqu'elle exige une grande forme de courage et n'est sûrement pas l'apanage des faibles. L'explication concernant le contenu effectif de ce courage reste cependant déficitaire. Si la créativité ne présente pas de nuances, mais est une force monolithe, une *réalité expansée* (*ibid.*, p. 157), s'il n'y a pas une rencontre abrupte avec la mort et une liaison directe avec l'identité intellectuelle ou spirituelle du créateur, et s'il y a seulement des bénéfices évidents au niveau de la personnalité du créateur, délivré de ses angoisses, pourquoi assumer cette créativité impliquerait-il une forme de courage? Il est vrai que Havelka parle des risques d'échec, mais la présence du courage signifierait que ces risques soient pris en conscience tels quels. De même, il ne serait pas sans intérêt d'investiguer comment cette théorie de la réalité *expansée* se réconcilie avec la littérature et l'art qui représentent la mort. Il en résulterait probablement que ce qui est représenté n'est pas la mort, qu'il y a eu une «littérarisation» ou une transformation artistique de la mort, un déplacement de l'objet réel, mais la question qui persiste est: de quelle manière est affectée l'expansion de la réalité, est-ce qu'elle est limitée, ou au contraire encouragée, fortifiée? Nous penchons à croire que, probablement, tout dépend du type de littérature et de représentation et que nous ne pouvons pas généraliser sur cet aspect. Revenons cependant à la créativité,

---

8 La totalité de risques encourus par le créateur sur la voie de l'auto-expression créative est placée sous le signe de ce que Havelka appelle, empruntant le terme d'Abraham Maslow, *le syndrome de Jonas*, qui se définit par une invasion de l'anxiété, qui devient répressive. Cf. Maslow, 1971.

sa définition en tant que réalité expansée, et ses attributs ontologiques, la modification du créateur même et de sa réalité par le biais de l'œuvre d'art qu'il crée. Ils se rapprochent de la définition herméneutique donnée par Hans Georg Gadamer à l'œuvre d'art, vue comme une extension de l'être (Gadamer, 1960/1996), et de celle faite par Umberto Eco du point de vue du lecteur selon laquelle l'œuvre d'art a la capacité de compenser notre petitesse métaphysique (Eco, 1994/1996).

Un point de vue similaire à celui de Havelka, mais qui se concentre plus sur les traits de l'œuvre littéraire et artistique que sur les conditions et les énergies qui la génèrent, se retrouve chez Jacques Drillon (2004, pp. 967-979). Ce dernier voit l'œuvre littéraire comme une exception aux règles implacables de la mort, une exception absolument provocatrice, telle *une gifle administrée à la mort* (Drillon, 2004, p. 967). Drillon essaie d'expliquer cela, d'anticiper les approches stéréotypées qui auraient l'inconvénient de considérer l'immortalité d'une œuvre littéraire comme une évidence, et de s'en débarrasser. À la base de l'immortalité de l'œuvre littéraire se trouve l'inachèvement qui lui est *consubstantiel* (*ibid.*). Le dynamisme de l'œuvre est si proche de celui de la vie humaine qu'il lui emprunte son caractère d'être:

> *L'œuvre est un être. Si je dis Rimbaud, qui est désigné? Le petit Arthur qui tétait sa mère, le jeune poète génial, le marchand d'armes? Sa sœur et moi, parlons-nous du même homme? Rimbaud n'existe que dans un mouvement, qui est celui de l'être (voir Bergson, Proust). L'œuvre n'est jamais finie, comme l'être. (ibid., p. 975).*

Néanmoins, la mort n'est pas complètement bannie par l'œuvre et de l'œuvre, car, selon Drillon, «elle peut mourir, comme lui (l'homme), mais n'est jamais achevée» (*ibid.*). La différence réside dans le fait que, sans être touchée par la finitude spécifique à la condition humaine, la mort de l'œuvre d'art est relativement bénigne: elle commence, existe, et à un certain moment peut même finir.

Finalement, la conclusion qui s'en suit est similaire à la constatation que nous faisions par rapport au langage. Autrement dit, la littérature est à la fois un surplus de vie et un surplus de mort, tandis que l'existence en excès contenue par la littérature se déploie simultanément avec la mort qui parcourt la littérature. Sans doute, la métaphore la plus appropriée est celle de *l'envers et l'endroit*, métaphore employée par Albert Camus pour désigner la relation entre la vie et la mort, entre le bonheur de vivre et l'horreur de savoir que tout ce qui se passe dans cette vie participe aux mécanismes de la mort (Camus, 1958). Ainsi, sur la carte thanatique de la littérature se «surécrit» celle de la vie, et parallèlement, la perspective qui voit dans la littérature et l'art, la mort et même le crime, s'associe avec

la perspective qui accorde à la littérature et à l'art un potentiel accès à l'immortalité, contribuant à son tour à l'alimentation de la mythologie de l'immortalité par le biais de l'œuvre d'art. Tous les points essentiels de la littérature ont une double valence: l'auteur, le lecteur, l'acte d'écrire, la lecture, l'œuvre en soi. La culture, aux différents moments de son histoire, ses courants diversifiés, littéraires, artistiques, philosophiques, par les poétiques qu'ils proposent et par les méthodologies qu'ils développent pour sonder et expliquer la réalité, peuvent mettre en évidence plus ou moins, un des deux côtés. La littérature, répète, à petite échelle, la problématique culturelle de la mort.

Statut et fonctions de la mort dans la littérature

L'historien Michel Vovelle considère la littérature comme un des moyens privilégiés de la représentation de la mort, surtout dans la tradition romanesque. Cela n'est pas étonnant, affirme Vovelle, car la mort est la condition essentielle de toute aventure humaine (Vovelle, 1983/2001, p. 726), condition à laquelle la littérature essaie, de son côté, de répondre. Et nous allons voir dans ce qui suit quelle est cette modalité de représenter la mort propre à la littérature. Car, si nous suivons le propos de Gary H. Paterson (1988, p. 170), nous pouvons affirmer, comme hypothèse de départ, que la représentation de la mort dans la littérature est différente de celle de la mort télévisée[9]. Analyser la mort en littérature ne se réduit pas – et ne l'implique même pas nécessairement – à la manière dans laquelle l'écrivain se rapporte à la mort représentée dans son œuvre, ou au degré de

---

9 Glennys Howarth (2007, pp. 103-116) renverse, étrangement, le rapport entre le cinéma et la télévision, en ce qui concerne la représentation de la mort, au détriment de la première. Nous aurions pu nous imaginer que le cinéma, où il arrive qu'on voie même des films artistiques, avait un certain avantage devant la télévision, en ce qui concerne l'exactitude de la représentation de la mort, la pertinence que celle-ci a pour le spectateur et ses significations culturelles. L'auteure parle de la violence irréaliste qui domine les films, du fait que la mort réussit à personnifier l'altérité complètement séparée, incommunicable, et de la fiction qui ajuste l'impact puissant que la mort a sur le spectateur, le détournant de celle-ci, dans un mécanisme de divertissement, mais qui se propose surtout d'éloigner la pensée de la mort propre. En même temps, elle considère que la télévision, particulièrement, par les documentaires que celle-ci met à la disposition des spectateurs, qui traitent du sujet de la mort, et malgré le pouvoir des mass-médias, sur lequel elle convient qu'il faut réfléchir, est une voie qui rapproche l'homme à la mort. L'auteure néglige des éléments comme le haut degré de fictionnalité qui caractérise en général la télévision, la construction kitsch de la plupart des émissions concernant la mort ou la vectorisation de type *fun* de la plupart des éventements qui présentent la mort. Ensuite, un autre aspect significatif qu'elle omet, c'est le fait que le milieu de la télévision est beaucoup plus homogène que celui du cinéma, où peuvent être projetés de vrais chefs-d'œuvre, et non pas seulement de films cantonnés étroitement dans le genre des films de guerre ou d'*horreur*. La possibilité que la représentation de la mort soit *irréaliste* et *sensationnelle*, termes employés par Gorer, globalement, est plus élevée pour la télévision.

rapprochement du lecteur au texte, en ce qui concerne le thème de la mort, aspects considérés très importants par Paterson. Mais, il considère plus significative encore la direction littéraire sur la base de laquelle se configure la représentation de la mort. Paterson n'insiste pas beaucoup sur cet aspect, offrant comme exemple de méthode d'investigation des pistes comme: la manière de représenter graphiquement la trame émotionnelle et psychique de la mort et du mourir, l'existence ou l'absence de signes d'un symbolisme de l'immortalité, la présence minimalisée ou excessive de la mort. Ce qui n'éclaircit pas beaucoup la représentation de la mort en littérature, ne serait-ce qu'en raison de la complexité extrême du concept de littérature.

Tout d'abord, il faut tenir compte du fait qu'il existe plusieurs types de littérature, et que chacun contient une manière différente et en quelque sorte prédéfinie de se rapporter au monde et implicitement à la mort. Par exemple, la mort dans les livres policiers joue un rôle dans le développement de l'action romanesque et, en conséquence, ses significations sont réduites et standardisées. La situation est similaire dans le cas du roman d'aventures pour la jeunesse, par exemple, tandis que l'élégie (Paterson, 1988, p. 163) ou la tragédie se trouvent aux antipodes. Ensuite, un autre facteur qui doit nous faire prendre conscience du fait que nous ne pouvons pas aborder le problème de la représentation de la mort au sens général en littérature, et que nous devons assumer une approximation assez grande, en visant surtout les principes et non pas la réalité effective du texte, est celui de la différence qualitative de la littérature. Quand nous disons *littérature*, nous faisons la plupart du temps un jugement axiologique et nous considérons la littérature comme une discipline de l'art pourvue d'une valeur *per se*. Un exercice qui pourrait montrer le fait que nous opérons avec des généralisations massives serait de nous imaginer que lorsque nous disons, en utilisant des formules précieuses, que la mort littéraire este *une gifle administrée à la mort, la littérature représente des mots contre la mort*, ou même que la mort dans sa qualité linguistique représente une tension, un obstacle qui s'oppose à sa narration; nous faisons référence à la plus banale des morts, dans un roman d'aventures, à Alexandre Dumas ou Michel Zévaco, au meurtre du mousquetaire X de la troupe de d'Artagnan, etc. L'effet d'un tel exercice est comique et il peut nous aider à tirer deux conclusions. Tout d'abord, le fait que toute œuvre appartenant à la littérature ne constitue pas nécessairement *une gifle administrée à la mort*, car il existe de la bonne et de la mauvaise littérature, et ensuite, que toute représentation littéraire de la mort, même appartenant à la meilleure œuvre littéraire imaginable, n'est pas obligatoirement extrêmement pertinente pour la compréhension de la mort. Comme nous l'avons déjà argumenté plus haut, et à plusieurs reprises,

au-delà des principes, la représentation de la mort signifie des *représentations* de la mort. Ainsi, il faudrait éviter l'idée, qui risque de devenir un préjugé, selon laquelle la simple représentation de la mort dans la littérature impliquerait le courage d'affronter la mort.

Maintenant que nous avons pris les précautions nécessaires et que nous avons accordé au particulier et au relatif l'attention qui leur convenait, nous revenons à la discussion concernant la représentation de la mort dans la littérature, et ce au sens général. Car il existe, indubitablement, des caractéristiques de ce processus de «littérarisation» de la mort qui ont une validité plus large. Ensuite, ce qui est remarquable dans l'art littéraire, c'est le fait qu'elle réussisse à unir le particulier humain, même le plus atypique, avec le général humain, l'esthétique – catégorie qui se soustrait à la réalité brute et peut se dispenser de l'éthique et l'ontologique – avec la réalité. Nous pouvons observer de cet angle aussi qu'il existe une affinité de fonctionnement entre la mort et la littérature, la mort étant elle aussi la moyenne incroyable entre le typique et le particulier, entre l'extériorité parfaite et l'intériorité absolue.

C'est le moment de revenir à Michel Picard (1995) et de nous rappeler que nous considérions son attitude concernant la stabilité sémiotique de la mort trop optimiste. Picard ne craint pas le fait que la mort, comme structure linguistique, puisse connaître la métastase sémantique propre aux représentations littéraires et considère qu'il existe un nombre limité de figures auxquelles la mort peut renvoyer. Nous allons voir que cet optimisme peut être démenti par deux fois. D'abord, parce qu'essayant de séparer la littérature des sciences de la *réalité*, Picard la jette dans les bras de la psychanalyse, chose qui soulève des suspicions concernant la *littérarité* de la mort dont parle Picard, et ensuite, parce que, en dépit des significations limitées que la mort revêtirait en littérature, l'auteur français incorpore, par ses explications, le principe de la sémiose hermétique dans le principe de fonctionnement de la littérature.

Après une première partie très centrée sur la théorie, il essaie de prouver qu'il existe un nombre limité de significations de la mort, empruntant une perspective qui semble combiner des théories freudiennes à des théories littéraires. Sa démarche, aboutit à la conclusion que la mort propre, la mort à la première personne (voir Jankélévitch, 1977) a une liaison stable avec la mort du Père, tandis que la mort de l'autre est en relation avec la mort de la Mère (Picard, 1995, 187). Une démarche qui arrive à la conclusion que la peur de la castration précède la peur de la mort et devient ainsi suspecte. Cette approche n'est pas sans intérêt, elle apporte même une contribution informationnelle significative pour les premières pages de théorie de la représentation de la mort dans la littérature, mais

elle devient suspecte parce qu'elle trahit le désidérata de l'auteur de surprendre ce qui est spécifique à la mort dans la littérature, sans l'asservir à la réalité ou à des systèmes de pensée et d'interprétation du monde. Il existe selon Picard – et nous ne pouvons pas ne pas remarquer qu'il est le premier à repérer certains problèmes, longtemps négligés par les chercheurs de la mort et de la littérature – trois grandes influences négatives qui exercent leur pouvoir sur la littérature: l'hégémonie de l'histoire littéraire, l'illusion référentielle et l'empirisme méthodologique (Picard, 1995, pp. 3-4). L'illusion référentielle est parmi les plus débattues par Picard: elle conduit au problème de l'empirisme méthodologique, par l'ignorance du domaine et de l'objet de recherche. Par l'illusion référentielle, l'auteur comprend la classification des textes littéraires en tant que formes de la réalité – incluant ici les idéologies et les systèmes de pensée – dépourvues d'un spécifique propre, et leur investigation conformément à cette assomption (*ibid.*, pp. 13-14; p. 18). C'est le reproche que Picard adresse aux historiens. Jusqu'ici les choses sont correctes, ce que nous ne pouvons pas affirmer pour la suite de sa démonstration. Par exemple, Picard emprunte à Montaigne sa conception sur la mort, tributaire de son système de pensée (*ibid.*, pp. 6-7). Les concepts psychanalytiques qu'il utilise pour esquisser les principales significations de la mort en littérature sont elles aussi redevables à un certain système de pensée, à un certain paquet de références qui proviennent de l'extérieur de la littérature même. Le vocabulaire psychanalytique est évident également dans la description du processus par lequel la mort entre dans la littérature: la figuration, le déplacement et la condensation (*ibid.*, pp. 151-172).

Toujours dans le registre du paradoxal, Michel Picard se focalise, d'un côté, sur l'aspect évanescent de la mort: «La *Mort* en général, cela n'existe tout simplement pas. Aussi bien, quand on parle d'Elle, parle t'on à peu près toujours d'autre chose» (*ibid.* p. 187) et de l'autre, il insiste fréquemment sur les connexions consubstantielles, exceptionnelles dans le sens le plus stricte, entre la littérature et la mort (*ibid.*, p. 188). Les confusions qui s'en suivent sont multiples. Si la mort n'existe pas et que toute expression la nie et la *déplace*, il en résulte que la littérature fait la même chose, annulant ainsi le principe des significations limitées énoncé par Picard, et montrant que l'auteur considère l'action de la sémiose hermétique comme étant inhérente à la représentation littéraire de la mort, au moins dans une petite dose. Ensuite, s'il existe une différence entre la mort dans la littérature et la mort *réelle*, celle qui est recherchée vainement par les historiens dans les textes littéraires, comme semble penser Michel Picard même, il s'en suit que nous ne pouvons pas parler d'une ressemblance, en tout cas pas d'une ressemblance aussi catégorique et dramatique que

Picard la conçoit entre la littérature et la réalité effective. Nous pourrions parler éventuellement d'une ressemblance entre la littérature et la mort littéraire, ce qui serait aussi très étrange si nous mettons en équation le fait que la littérature assure et impose un certain visage à la mort, selon Picard. Nous penchons à croire qu'à la base de cette logique incomplète, il y a le désir de l'auteur d'épurer la littérature des approches mimétiques des théories littéraires et du sens commun, approches qui peuvent devenir encore plus dérangeantes lorsqu'elles viennent de la part des chercheurs de la mort, la plupart desquels sont des historiens, sociologues et anthropologues qui mésestiment ce qui est spécifique pour la littérature. La mort dans la littérature, dit Picard, «ne peut être que verbale» (*ibid.*, p. 39), «toujours métaphorique» (*ibid.*, p. 41). Ici nous retombons de nouveau dans un piège. Car, finalement, qu'est-ce que cela signifie: *seulement verbale*? Est-elle complètement coupée de la réalité ou, ayant une propriété supplémentaire (*le verbal, le métaphorique*), est-elle capable de se manifester aussi dans la rupture avec la réalité?

La mort dans la littérature, et cet aspect est saisissable aussi chez Michel Picard, ne se prête pas seulement à une interprétation référentielle, mais aussi à une interprétation esthétisante, par le biais des théories littéraires qui, s'appuyant considérablement sur la nature linguistique de la littérature, mettent en exergue les différences – structurelles, fonctionnelles, de réception – qui existant entre la littérature et le monde réel, théories dont nous avons déjà parlé, dans le chapitre dédié à la représentation et qui se focalisent sur le pôle sémiotique de la littérature, abandonnant celui de la *mimésis*. Dans une telle optique, la littérature a donc très peu de choses en commun avec la réalité – puisque celle-ci ne lui offre qu'un cadre statique et une influence, pour peu qu'elle existe, cachée par la littérarité du texte. Aussi, la mort ne peut être elle-même qu'une question d'effet esthétique. Certes, il est vrai que nous ne voulons pas laisser l'impression de nier un tel procès d'esthétisation, sa légitimité relative. Il existe, il est détectable dans la sémiose hermétique et même dans la sémiose illimitée, présentées dans les détails, un peu plus haut, en tant que processus spécifiques au langage et en tant que dangers pour la représentation littéraire et artistique (Glatigny, 2010, pp. 635-637)[10]. La littérature a le pouvoir fascinant de transformer le monde, d'intervenir sur le monde et de le recréer. Mais cela ne suppose pas que sa connexion avec le monde se dissout. Nous avons vu aussi, lorsque nous avons discuté la conception de la mort dans la littérature chez Diana Fuss, que le rapport entre la réalité et la fiction

---

10 Sandra-Marie Glatigny observe que la solution pour l'hémorragie des significations, dont la mort se fait coupable – dans la littérature, et pas seulement – est l'utilisation des mythes, la structure desquels a un rôle coagulant et permet une compréhension pluristratifiée du monde.

peut être indirect, renversé, compensatoire au bénéfice de la littérature, déformé sans être dépourvu d'importance ou vidé sur le plan sémantique. En dépit du fait que la réalité est résiduelle par rapport à la littérature et que celle-ci le soit par rapport à la mort, la présence de la mort dans la littérature peut fournir des informations concernant la réalité, les attitudes des individus et de la société qui lui font face, la vision de l'écrivain, d'un courant ou d'une espèce littéraire la concernant, tout comme les pratiques sociales funéraires témoignent d'une liaison avec l'imaginaire ou la littérature religieuse. Ce ne sont pas les rapports littérature/réalité, littérature de la mort/réalité de la mort qui doivent être mises en question, mais les méthodes avec lesquelles les chercheurs opèrent sur ceux-ci. Nous pouvons bien sûr introduire des notions/dates sur la mort extra-littéraire lorsque nous voulons étudier la mort dans un texte littéraire, bien que ce ne soit pas une chose aisée car il s'agit d'un sujet envers lequel les précautions peuvent varier, être très grandes ou minimes, ou qui peuvent au contraire disparaître complètement de sorte qu'elles permettent la perpétuation des clichés et des préconceptions. Quand nous visons l'attitude humaine face à la mort et la représentation de celle-ci, il faut tenir compte des modalités spécifiques de représentation de la mort dans la littérature, car la littérature a sa propre portion de terrain dans le domaine vaste de la réalité. C'est pourquoi la littérature, au sens général, et la représentation littéraire de la mort n'ont pas seulement une fonction esthétique, informative ou cathartique[11], mais aussi une fonction ontologique ou supra-esthétique (Eco, 1962/1979; Eco, 1992/1996; Gadamer, 1960/1996; Călinescu, 1993), très bien mise en évidence par le poète roumain Horea Bădescu, dans ces vers: «j'ai mis au monde tellement de choses/et je n'ai pas su/qu'on peut donner naissance à la mort/ par les mots» (Bădescu, 2007, pp. 11-15)' ou par Albert Camus: «En tant que créateur j'ai donné vie à la mort elle-même. C'est là tout ce que j'avais à faire avant de mourir» (Camus, 1989, p. 117).

2.3.2 Problèmes de la représentation de la mort dans la philosophie

La représentation de la mort dans la philosophie pourrait sûrement être le thème central d'un travail de dimensions plus amples que le nôtre. Assumant le risque de tomber dans la banalité, mais pour accentuer cet aspect, nous pouvons affirmer que la philosophie est la plus ancienne

[11] C'est la fonction prise en calcul par ceux qui considèrent que la simple représentation de la mort implique déjà le courage de l'affrontement de la mort.

science du monde, tout comme la mort est intrinsèque à la condition humaine. Aussi, nous ne pouvons pas avoir d'autre prétention que celle d'essayer d'identifier quelques caractéristiques fondamentales de la manière dont la philosophie – en tant que modalité de comprendre et de se rapporter à la réalité – s'approche de ce thème, et qui, à part les différences liées au domaine de connaissance, se superposent partiellement sur celles de la littérature. On a écrit des livres magistraux sur la mort dans la philosophie, parmi lesquels celui de Jacques Choron, qui surprend aussi bien les dominantes transhistoriques de la représentation de la mort dans la philosophie, que la particularité de la vision de quelques-uns des plus importants philosophes ou penseurs, en partant de l'Antiquité et de l'aube du christianisme, en passant par la Renaissance et en s'achevant avec l'époque moderne, l'époque de l'auteur (Choron, 1963). Ensuite, dans le *Dictionnaire de la mort* (2010), les auteurs étudient et inventorient les philosophes et les penseurs de la mort les plus importants: Borges, Cioran, Épictète, Épicure, Foucault, Freud, Hegel, Heidegger, Hobbes, Leibnitz, Montaigne, Nietzsche, Pascal, Plotin, Rousseau, Spinoza, Unamuno, Sartre, Camus, et bien d'autres encore.

Cordes cassée, cordes tendues: idées, langage, représentation

Dès Platon, qui place la représentation sous le signe de la *mimésis*, un gouffre se forme entre l'idée et la représentation, gouffre qui alimentera, en silence, le sentiment de suprématie de la philosophie à travers les siècles. De nos jours, grâce à la disparition de la pensée métaphysique prédominante[12] et aux philosophes comme Schopenhauer ou Nietzche, dans les systèmes de pensée desquels l'esthétique et l'esthétisation occupent une place importante, la perception interne et externe de la discipline a changée. Malgré tout, cette (pré)conception persiste encore, particulièrement au niveau de l'opinion générale, non-professionnelle. L'idée et le concept sont supérieurs au redoublement artistique de la réalité, au simulacre, et sont pourvus d'une double autonomie: avec le philosophe ou le penseur d'abord: réminiscence platonicienne, celui-ci représente seulement la voie, le réceptacle vide par lequel la vérité vient dans le monde et se fait connaître. Avec la modalité d'expression de cette vérité ensuite: d'une nature non périssable, vertébrée par des principes transcendantaux, elle n'est pas corrompue par un certain moyen de représentation, puisque toute représentation est de fait *présentation*, apparition. La rivalité entre l'art et la philosophie, manifestée le plus souvent sous la forme d'un conflit indirect, dilué et latent, mettra en difficulté au

12 Deux bons exemples en ce sens sont l'existentialisme et la *pensée faible* de Gianni Vattimo.

fil du temps des théories complexes de la connaissance comme l'imagination, l'imaginaire, la fantaisie, la créativité, particulièrement lorsqu'on va associer à l'idée et au concept la pensée *claire et distincte*[13] que la philosophie s'attribue. D'ailleurs, la perception de la philosophie en tant que science suprême, reine des sciences, a fait naître de nouvelles rivalités avec d'autres domaines. Nous pouvons nous rappeler Jean-Marie Brohm (1997), mentionné auparavant au sujet de la nécessité d'un discours pluriel sur la mort, et qui reprochait à la philosophie les *impulsions totalitaires* et la *mégalomanie* ainsi que le monopole exercé sur la mort en tant que thème existentialiste de prédilection. Dans son livre dédié à l'image et à la mort, Régis Debray n'hésite pas à affirmer que:

> *Le philosophe a toutes les raisons de souhaiter la mort de l'art pour pouvoir en monopoliser la vérité, en recueillir, lui seul, la quintessence. […]. Pour Hegel par exemple, l'artiste, comme le héros, ne sait pas ce qu'il fait. S'il le savait, il serait philosophe. L'artiste complet, c'est donc le philosophe hégélien. Il est le talent, plus la conscience de soi du talent.* (Debray, 2008, p. 223)

La méta-pensée, la conscience de soi, l'œil qui se regarde regardant sont quelques expressions pour circonscrire un des moyens fondamentaux de la philosophie de se comprendre elle-même et simultanément, une des règles primordiales, prescriptives, de l'activité philosophique qui probablement tirent leur essence de la double autonomie mentionnée antérieurement, et légitimant en même temps le narcissisme de la contemplation de soi, car qui ou quoi pourrait résister à la vérité ?

Françoise Dastur définit la pensée philosophique en traçant une différence avec l'art, la religion et la mythologie: «libre de toute image, de toute représentation sensible et qu'elle se présente comme une pensée purement conceptuelle» (Dastur, 2004, p. 919). Encore une définition trompeuse, car Dastur la met au premier plan dans le seul but de la déconstruire. Il ne faut pas entendre ici que la démarche de l'auteur serait destructive, au contraire, Dastur essaie d'apprendre comment une telle définition aurait pu apparaître – elle peut d'ailleurs garder une certaine validité, une fois que nous avons éliminé les excès, pondéré l'exaltation de la non-représentativité et intégré la perspective de l'idéalisme. La pensée philosophique, cette pensée pratiquée avec persévérance comme forme d'existence et tentative soutenue de trouver les sens de la réalité offre à la personne qui la pratique:

> *le sentiment qu'en pensant il se détache de son propre corps et se libère alors de la condition sensible qui est la sienne: manier des concepts engendre ainsi l'illusion d'être un pur esprit. Il ne faut donc pas s'étonner que les philosophes*

[13] Allusion, bien sûr, à Descartes et à l'institution du cartésianisme en tant que modalité de se rapporter au monde.

sont nombreux depuis Platon à mépriser le corps et à exalter l'esprit. (Dastur, 2004, p. 919)

Pratiquement, Dastur éclaire la supériorité de la philosophie, clamée par la philosophie elle-même, embrasée par certains, dénigrée par d'autres, car derrière celle-ci se trouve l'expérience de l'immédiat, vaincue par l'abandon du corps devenu insignifiant. Une expérience qui, à part le fait de créer l'impression que la pensée philosophique peut se dispenser de la représentation, impression répandue parmi les philosophes, les spécialistes, ou dans l'opinion générale, produit aussi l'effet d'une familiarité avec la mort. Ce qui réactualise le dicton cicéronien, popularisé par l'œuvre de Montaigne et très usité dans les travaux philosophiques, en particulier dans les études sur ces travaux – *philosopher c'est apprendre à mourir*.

Le dépassement du corps et du monde sensible, encore que temporaire, place la mort dans la proximité de celui qui est capable de ce dépassement. En fait, ce n'est pas la mort que celui-ci apprend, celle-ci restant toujours inaccessible, car non-répétitive par définition, mais le mourir, qui devient alors une forme de connaissance. La circularité: pensée – mort – pensée, qui devrait nous indiquer qu'à partir d'un certain moment, individuellement et de manière permanente dans le flux plus large de la philosophie, *le mourir* n'est pas une expérience pure, mais se complique car elle exerce et en même temps supporte l'influence des éléments culturels qui lui sont contextuels. Revenant cependant à Françoise Dastur, nous observons que chez elle la familiarité que le philosophe acquiert dans sa relation avec la mort n'est réelle qu'à un niveau en quelque sorte superficiel. La philosophie – surtout celle attenante à la branche de la métaphysique qui postule l'immortalité de l'âme et relativise continuellement la signification de la mort – tout comme l'art et la culture même, a pour *programme* le surpassement de la mort, un mécanisme qui n'a pas échappé à Arthur Schopenhauer. Ce dernier a vu dans la philosophie une forme thérapeutique qui aide au contrôle de l'angoisse et a observé que les systèmes métaphysiques réussissent à accomplir leur but de façon différente, les orientaux surclassant les européens dans la maîtrise de l'anxiété (Schopenhauer, 1818/1964). Des observations similaires à celles de Dastur se retrouvent chez Ruth Menahem. S'appuyant sur l'analyse des systèmes de pensée de Martin Heidegger et de Sigmund Freud, l'auteure attire l'attention que les théories philosophiques doivent être étudiées aussi dans leur qualité de «construction intellectuelle», qui a l'objectif de «tuer la mort» (Menahem, 1973, p. 44)[14].

---

[14] Moins théorique et démonstrative que Menahem, Dastur renvoie approximativement au même aspect lorsqu'elle parle de la dédramatisation de la mort par la philosophie, un

Des considérations similaires, associées à la conscientisation d'un changement dans la philosophie moderne et contemporaine du discours sur la mort, ont été probablement à l'origine des affirmations de Patrick Dupouey, selon lequel:

> *Le discours de la philosophie sur la mort est devenu un discours sur la vie humaine en tant qu'elle est mortelle. Apprendre à mourir, c'est désormais pour l'homme apprendre à vivre avec la mort, et pourquoi pas par la mort, c'est-à-dire en trouvant dans la conscience qu'il en est une ressource positive. (Dupouey, 2004, p. 37)*

Dupouey insiste sur la rupture entre la pensée et le corps et lui accorde un sens insolite: il est impossible que ce qui appartient à la pensée puisse apprendre quelque chose ou se réconforter avec quelque chose qui appartient au corps. Mais en remettant en discussion, indirectement, la fissure entre la pensée et le monde par l'intermédiaire de celle entre la pensée et la corporalité, il semble que Dupouey se précipite et annule la redécouverte et la revalorisation phénoménologique du corps (Corbin, Courtine & Vigarello, 2006). De plus, même en perpétuant une telle distance, le mourir appartient à l'esprit aussi bien qu'au corps. Nous comprenons cependant que ce que Dupouey a voulu souligner c'est une insurmontable limitation (Dastur, 2004, p. 925)[15] du pouvoir existentiel de la philosophie. Autrement dit, nous pouvons très bien *penser* la mort, au niveau de l'être humain comme de tout – incluant donc le corps, condition de l'existence dans le monde et lieu de la mort – mais nous ne pouvons rien contre la peur et les connaissances insuffisantes qui composent des structures de résistance.

Or, ce que la philosophie a négligé c'est le fait que ni l'idée, ni le concept, ni la pensée n'aient jamais eu la chance d'une apparition pure, que ce soit dans le monde réel ou dans celui des idées. Ils ont toujours dû se matérialiser dans le mot et subir l'impurification inhérente à celui-ci pour pouvoir être détectés. Le chemin de la pensée à la représentation passe par le langage comme une corde, oubliée, cassée ou, lorsqu'on reconnaît son existence, tendue. Ensuite, la simple existence d'une *histoire* de la philosophie dénonce le fait que les idées maniées par la philosophie ne proviennent pas d'un au-delà des frontières du temps et jette la suspicion sur la conviction que la philosophie contient plus de vérité et d'essence que d'autres formes d'existence et constructions culturelles. En

procès qui, selon l'auteure, devrait cesser pour que l'homme puisse rétablir son unité et son harmonie absolue.

15 Il est normal que cette limitation soit assumée par la philosophie. Dastur remarque qu'aujourd'hui le discours de force qui ignore cette limitation n'est plus celui de la philosophie, mais celui du discours supra-médicalisée.

ce qui concerne l'importance du langage dans la philosophie, il suffit de penser à la complexité et à la difficulté du vocabulaire hégélien ou kantien. Ce sont de véritables constructions rigoureuses qui expriment une fusion entre la métaphysique et la substance du langage, leur caractère inséparable. Un autre exemple qui soutient le fait que le langage est plus qu'un simple moyen docile de véhiculer les sens philosophiques, peu importe notre position par rapport à celui-ci, est la critique qu'Adorno adresse à l'ontologie hégélienne et aux autres existentialistes allemands, par l'intermédiaire du langage, du *jargon.* Le jargon suppose l'emploi de certains mots qui créent la sensation de magie, de sacralisation du langage et qui mettent en circulation une mythologie de l'être en tant que modalité de manipulation et mystification de la relation objets-vérité (Adorno, 2001). En même temps, le jargon de l'authenticité ressemble au langage médiatique, générant fascination chez le spectateur/lecteur et se fétichisant, ne contenant rien en dehors de lui-même.

Dans l'esprit d'une optique transdisciplinaire et parfaitement humboldtienne (Humboldt, 2000)[16], le linguiste et le philosophe Paul Ghils remarque que:

> *La question du langage se pose inévitablement dans toute sa complexité dès qu'il s'agit d'énoncer une vérité dogmatique, de formuler un énoncé scientifique, de décrire une situation pragmatique, d'exprimer la subjectivité ou d'engager un dialogue à l'un de ces niveaux. Car il est le medium par excellence de tout concept, de tout affect comme toute perception et des réseaux communicationnels qui construisent ces diverses composantes de la représentation humaine du monde. Mais le langage est lui-même objet de connaissance et, de ce fait, appelé à fonder l'objectivité comme la subjectivité et ce qui se tisse entre elles et, dans son entre-deux (Ghils, 2010, p. 159).*

De ces considérations il s'ensuit que la philosophie ne fait pas exception, elle ne peut s'évader du tissu linguistique du monde, d'autant plus qu'elle utilise activement le mot comme moyen d'expression de l'idée, il ne peut être question d'une ensomatose malheureuse du concept dans le langage, le degré de séparabilité de ces deux étant discutable. De surcroît, le concept ne perd pas uniquement l'isolement orphique du corps linguistique, il perd aussi son isolement parmi les corps avoisinants. En d'autres termes, si nous acceptons l'idée d'une telle relation entre la philosophie et le langage, nous ne l'ouvrons pas seulement à celui-ci, mais aussi aux régions culturelles adjacentes: la littérature, l'art, les sciences sociales, etc.

---

[16] Humboldt produit une vraie révolution linguistique et philosophique, attirant l'attention sur la construction linguistique de la pensée.

Dans son approche ouvertement interdisciplinaire de la mort, cependant philosophiquement prédominante, Warren Shibles surprend la liaison entre la philosophie, la pensée et le langage. Ainsi:

> *nous voyons la réalité par les moyens et les termes du langage. À peine pouvons-nous voir ou penser à quelque chose sans le langage. Le langage semble globalement constituer et façonner la réalité. Il ne fait pas que se tenir à la place des objets et représenter des idées. Sortir du langage c'est comme si on sortait de sa propre peau. Il n'y a alors pas de simples objets ou entités qui existent complètement en dehors ou indépendamment du langage. (notre trad., Shibles, 1974, p. 83)*

D'ailleurs, sa démarche critique soutient ses affirmations, puisqu'il se concentre sur l'aspect linguistique de quelques constructions philosophiques de la mort, reprochant aux existentialistes l'inflation des termes recherchés et leur narcissisme latent (*ibid.*, pp. 85-86). Suivant son idée, conformément à laquelle: «il n'y a pas d'ontologie séparée du langage» (notre trad., *ibid.* p. 84), Shibles analyse et traite de la même façon la philosophie, particulièrement celle existentialiste, la psychologie, la psychanalyse ou la psychiatrie.

Cette conception de Shibles est bénéfique, ne serait-ce que pour la seule raison qu'elle s'attaque au cœur même des théories, remettant au premier plan l'*humain* dont elles se composent. Elle présente cependant le désavantage de formuler des jugements trop rigides, cantonnés dans la région d'une linguistique de dictionnaire. Nous ne pouvons pas, selon Shibles, accepter la définition existentialiste de la mort comme néant, car le néant est un mot absolument vague et sans contexte qui lui soit propre, et se situe de plus en dehors de notre expérience (*ibid.*, p. 85). C'est un des points où l'équilibre identitaire entre langage et philosophie se perturbe, au détriment du deuxième terme. Au fond, nous assistons à un processus de réduction du langage à sa quotidienneté, à sa sémantique banale. Paul Ghils mettait en évidence le langage de manière très minutieuse, le plaçant aussi bien au fondement de l'objectivité et de la subjectivité, comme moyen de transmission de l'information et objet de connaissance en lui-même, avec par conséquence un visage dynamique et étant soumis aux transformations causées par de différentes influences culturelles. Autrement dit, Shibles pourrait accorder à la philosophie le droit de construire son propre langage, langage qui deviendra friable au moment d'une intervention avec un instrumentaire de recherche inadéquat et il faudra bien alors admettre que l'ontologie traverse le langage, de la même façon que le langage traverse l'ontologie. Et que la représentation joue un rôle aussi dans cette histoire.

Une représentation: l'échec, le dépassement et la chaîne

Trois points clé entrent dans la constitution de l'axe logique et fonctionnel de la mort dans la philosophie. Le premier, c'est l'échec de penser la mort. Un échec qui peut se fixer soit au pôle de la négation de la mort, soit à celui de la négation de la pensée. En conséquence de quoi, on pourrait parler du fait que soit la pensée nie et annule la mort, soit la mort, par sa négativité, annule la pensée. Le plus souvent, la dialectique est cassée pour être ensuite recomposée, l'échec communique sa prétendue faute et maintient la tension entre les deux pôles. La philosophie continue à penser la mort, selon ses possibilités, tandis que la mort continue à survenir elle aussi, même pour les philosophes. Dans la même direction d'interprétation, Zygmunt Bauman remarque le fait que la mort ne peut être pensée. Elle ne peut devenir l'objet de la pensée, parce qu'elle est différente de tous les autres objets que la pensée peut assumer, elle ne peut non plus devenir le cadre de la pensée, car elle est par définition une annulation de la pensée (Bauman, 1992, p. 15). La philosophie, en tant que science privilégiée de la pensée, connaît par l'intermédiaire de la mort une défaite qui ne cessera, tout au long de son histoire, de l'attiser. En réponse à cette défaite, elle va élaborer différentes représentations de la mort, destinées à discipliner l'objet rebêle et à l'intégrer aux systèmes que les philosophes emploient pour comprendre la réalité. Bauman voit la négation comme un rapport réciproque entre les deux éléments: penser la mort, c'est déjà la nier. Par conséquent, les représentations que les philosophes utilisent pour configurer, sinon l'impossible objet de la mort, du moins l'attitude envers ce dernier, vont être contaminées avec la négativité de celui-ci.

Françoise Dastur se demande aussi quelle est la raison qui réside derrière l'établissement d'un objectif général comme celui de «penser la mort» et d'un objectif spécial, comme la compréhension de la mort, objectifs voués à l'échec étant donné que la mort «anéantit la pensée elle-même» (Dastur, 1994, p. 7). C'est toujours elle qui trouve les deux réponses possibles. La première est l'explication de l'immortalité, pierre de fondation inavouée de la plupart des investigations philosophiques, une explication qui se penche sur le contenu car, selon Françoise Dastur, le contenu de la mort est l'équivalent, par approximation, de celui de l'immortalité – la mort est la pellicule qui sépare l'homme de l'éternité. Il existe une deuxième explication de l'auteure, qui prouve que l'objectif de *penser la mort* n'est pas dépourvu de sens: il a le rôle de maintenir la liaison indissoluble et permanente entre la mort et la vie, susceptible d'être traduite, parmi d'autres choses, par la condition de la finitude humaine. Cette deuxième explication entraîne une autre d'envergure et de consistance complètement différentes qui se déploie dans le travail même de l'auteure, travail qui essaie de *répondre à cette question* (Dastur, 1994, p. 7). Il s'agit d'une démonstration paisible qui porte sur la nécessité philosophique de la représentation

de la mort. Née de l'échec de la pensée de la mort, partielle et faible, à cause de la complexité de son objet, de son statut à la fois interne et externe, particulier et général, présent et absent, composé d'un vaste réseau de contradictions et paradoxes, la représentation sera inévitablement et constamment vouée à cet échec (Grimaldi, 2005, pp. 198-200)[17] – duquel elle sortira temporellement de la même façon. Échec qui, nous l'avons montré antérieurement, a l'avantage de fonctionner comme une bonne thérapie contre l'angoisse[18].

Une méthode très intéressante pour rompre cet enchaînement d'éléments dialectiques se retrouve dans la philosophie stoïque. Selon ces derniers, la mort ne doit pas être considérée comme un mal en soi. Elle est seulement une *cessation* de la vie, un point final amplifié et enflammé artificiellement par rien d'autre que la *représentation*. En fait, il serait plus correct de dire: par des représentations. De la douleur, de la souffrance, du mal, du sentiment exacerbé, du regret. Le détachement des représentations n'est pas accessible à tout le monde, seulement au sage, à qui il devient clair que la mort est un retour au grand Tout et qui peut surmonter sa peur de la mort. «Bref, la mort est une représentation plutôt qu'un fait», c'est la conclusion que Pierre A. Riffard et David Simard (2010, pp. 988-900) tirent concernant les caractéristiques des perspectives stoïques sur la mort. Au moment opportun nous allons apprendre en quelle mesure cela se retrouver aussi chez les existentialistes. Cependant, il ne faut pas ignorer le fait que les stoïques étaient adeptes de la palingénésie (Choron, 1963, p. 77) – concept qui se réfère au retour à la vie des divers éléments de la nature, sous la forme d'un éternel retour – et en conséquence, la mort pouvait ne pas être un *fait*, mais impliquait une valeur positive forte, aujourd'hui moins répandue. Même dans ces conditions, le désir de vider la mort de toute forme de représentation ne détruit pas le tableau plus large qui contient aussi ce seuil, voulu – et par rapport à l'inertie de la pensée, même planifié – sans aucun contenu propre. Un tableau qui appartient à la fois à la vie et à la mort. Étant donné le fait que la vie et la mort sont les deux faces de la même monnaie ainsi que nous l'avons déjà montré, la

[17] Nicolas Grimaldi caractérise la philosophie comme une science qui ne fait que redécouvrir, à l'infini, ce qu'on connaît déjà. La philosophie est une science de la banalité, son grand mérite étant celui de réussir à appliquer un filtre personnel sur une universalité accablante. Cette universalité qui est aussi la mort.

[18] Cf.: «Investiguer le problème de la mort est une des meilleures façons de faire face à la mort et de la dépasser. L'action même de discuter et de communiqué sur la mort est thérapeutique.» (notre trad., Shibles, 1974, Préface). Voir aussi les ressemblances saisies par Etienne Borne, en ce qui concerne l'angoisse de la mort, entre l'art et la philosophie: les deux ont le rôle de transfigurer dans l'imagination et de calmer l'angoisse provoquée par la mort, les frontières qui les séparent étant souvent dépassées imperceptiblement, de sorte que la méthode typique de l'art et celle de la philosophie peuvent se croiser (Borne, 1973, pp. 6-11).

non-représentativité totale et de longue durée de la mort, dans la philosophie et la vie quotidienne, semble être une impossibilité.

De l'autre côté, cependant, la mort connaît également une prolifération des représentations, comme nous l'avons vu avec la littérature, et nous pourrions admettre, en suivant Aurélia Mestre, que la mort peut fonctionner comme une archi-métaphore, une métaphore de toutes nos pertes humaines (Mestre, 2004, p. 946). Toutefois, en raison du degré de conceptualisation beaucoup plus élevé que dans le cas de la littérature, les risques d'une cancérisation sémantique sont moins grands. Par exemple, Nicolas Grimaldi désigne quelques éléments qui peuvent être étudiés dans une approche philosophique en tant que métaphores légitimes de la mort: la maladie, l'asservissement, l'échec, l'exil, ou la séparation de ceux qui s'aiment (Grimaldi, 2005, pp. 204-206). Herbert Fingarette, dans un livre de 1997, considère que la mort en soi n'est rien de plus qu'un miroir vide dans lequel chacun peut se refléter. Cela est vrai aussi pour la culture qui a engendré l'agglutination de certains noyaux métaphoriques, certains destinés à assurer des zones de confort dans la réflexion sur la mort, d'autres, au contraire, générant dépression et entraînant des attitudes négatives, ce qui n'est pas le point de départ de l'investigation philosophique: la séparation, le sommeil, l'immortalité, la fin de l'histoire, etc. (Fingarette, 1997). Warren Shibles parle de ce danger de la métaphorisation de la mort, sans faire référence strictement à la philosophie mais visant en particulier la construction individuelle de la relation avec la mort: «Nous voyons la mort à travers des métaphores comme le sommeil, le néant, le voyage vers le paradis, etc. si nous ne pensons pas attentivement à la mort, nous pouvons la redouter comme quelque chose d'inconnu ou tisser des superstitions autour d'elle.» (Shibles, 1974, p. 209).

Il est certain que le renoncement catégorique à toute type de métaphore ou pensée auxiliaire est difficile, sinon impossible, lorsqu'il s'agit de la mort, précisément parce qu'elle implique une quantité écrasante de non-sens avec laquelle l'individu, tout comme la société, doit se confronter à l'aide d'un apport élevé de signification. Autrement, si nous oublions que les métaphores et les représentations sont tributaires de l'historicité, a la socialisation inhérente et complexe de la réalité, que la vérité d'aujourd'hui peut être la métaphore de demain, et si nous avions choisi d'éradiquer toute métaphore, la représentation n'aurait eu aucun sens – c'est-à-dire qu'elle aurait eu exactement le visage de la mort. Ce n'est d'ailleurs pas seulement le fait qu'il n'y aurait eu aucune théorie philosophique depuis Platon, mais que les religions, les mythologies, n'auraient pas eu non plus de rapport avec l'existence. La chaîne des représentations est cuisante, mais elle a son sens social et culturel.

III. CONCLUSIONS

Cet ouvrage a été composé de deux grandes sections. La première est dédiée aux théories culturelles et aux configurations sociales de la mort, tandis que la seconde cherche à examiner les problématiques de la représentation de la mort, dans un sens général, principalement socio-anthropologique et philosophique, mais également appliqué au domaine de la littérature et de la philosophie, en tant que zones culturelles où la représentation est un mécanisme essentiel de la transmission des idées.

L'objectif de cette étude était de fournir des arguments en faveur de l'existence d'un statut culturel de la mort. Ce point de départ n'est pas nouveau, bien au contraire. Le fait que la mort soit une question culturelle est une position réitérée par la plupart des études sur la mort ou celles qui croisent simplement ce sujet. Notre contribution tangible a été de ne pas prendre ce postulat pour acquis mais de le traiter comme une hypothèse, une théorie à démontrer. Nous avons montré que la mort entre comme un élément certain et constitutif dans la définition de la culture, aussi instable et difficile à fixer soit-elle. Ensuite, sans nous arrêter à la définition, nous avons démontré que la mort participe à la définition de la culture, qu'elle a une fonction de configuration, mais qu'elle subit aussi continuellement l'influence de la culture, permettant ainsi de discuter d'une construction socio-culturelle de la mort, mais aussi d'une réalité anhistorique de la mort en tant que phénomène, et d'une constante attitudinale anthropologique face à la mort.

Nous avons analysé certains des principaux points d'articulation entre la mort et la culture, dans les deux sens mentionnés (la mort comme élément modelé par la culture, et comme élément configurant et déterminant la culture), à savoir: le cadavre, la peur de la mort, l'immortalité symbolique et, en empruntant le terme au sociologue américain Robert Kastenbaum, *le système de la mort*.

Ainsi, bien que le cadavre soit l'élément concret de la mort, choquant pour la vue et pour la communauté, nous avons montré comment la culture parvient à l'intégrer et à l'investir d'une série de significations socio-culturelles, variables dans l'espace et dans le temps. Dans la section consacrée à l'examen de la peur de la mort, nous avons débattu de plusieurs questions dans une grille interdisciplinaire, deux étant d'importance majeure.

La première se réfère aux deux verbes par lesquels les anthropologues, philosophes, biologistes et autres chercheurs de la mort ont polarisé la peur de la mort, à savoir *acquérir* et *avoir*. Après un parcours à travers des théories culturelles les plus diverses, nous avons conclu non seulement qu'il est difficile, voire impossible, d'opter entre les deux verbes, mais aussi que la polarisation doit être maintenue, car la peur de la mort a plusieurs composantes et doit être traitée en fonction de celles-ci et de leur contenu. Toujours en lien avec la peur de la mort, nous avons tenté de voir quelles sont les différences entre peur et anxiété, quelles filières culturelles font la distinction entre elles ou, au contraire, les confondent, et nous avons discuté des circonstances dans lesquelles un mot ou un autre est utilisé, la conclusion générale étant que les deux termes ne peuvent être séparés aussi strictement que le sens commun l'indique, car ils sont tous deux soumis à des constructions socio-culturelles. Poursuivant nos recherches, le binôme peur-anxiété a été développé en un binôme encore plus complexe, *déni-refus* de la mort. Nous avons montré que, dans ce deuxième binôme, la différence est forte et réelle, malgré les confusions et indistincts présents chez certains chercheurs de la mort, le déni étant le phénomène de base par lequel la culture assimile la mort, tandis que le refus désigne 1) la pathologisation du déni au niveau individuel, ou, au niveau collectif et social, 2) un indicateur du paradigme du refus moderne occidental de la mort ou de ce qui a été appelé le modèle de la mort interdite.

Dans le cadre des constructions symboliques d'immortalité, nous avons conclu qu'elles sont inévitables dans la culture humaine, au-delà de la présence ou de l'absence de systèmes religieux, car l'immortalité est aussi liée à la culture que la mort elle-même, un critère d'inséparabilité agissant entre l'immortalité et la mort. Nous avons réalisé deux analyses substantielles sur les constructions d'immortalité symbolique par les enfants et par la nature. Concernant l'immortalité par la nature, nous avons identifié un sous-type de construction, de mythologisation et de positivisation du sens même de la mort, très actuel dans l'époque contemporaine la plus récente. Leur choix avait une double cause. D'une part, la profanité de ces deux éléments (les enfants et la nature), ce qui rend d'autant plus évident le caractère culturel et inhérent de l'immortalité qu'ils mettent en circulation, et de l'autre part, les pédagogies plus ou moins explicites concernant les valeurs socio-culturelles de la mort qui peuvent en être dégagées. Sans vouloir proclamer la nécessité de se dispenser du confort offert par de telles constructions d'immortalité, nous avons affirmé qu'il convient, sur le plan individuel, social et culturel, d'être réticent à l'absolutisation de ces modèles, produite notamment par la fusion artificielle du culturel et du naturel, et nous avons introduit et nuancé l'idée que

la mort et, par conséquent, l'immortalité sont toujours des questions de pouvoir. En examinant la manière dont la mort détermine l'organisation sociale sous la forme d'un système de la mort, nous sommes arrivés à la conclusion que ce système a une ramification très riche, englobant pratiquement toutes les structures socio-culturelles possibles.

La deuxième partie de la première section du travail s'est penchée sur le fonctionnement de la mort au niveau du discours dans divers domaines de la connaissance. Nous avons présenté le conflit, de part et d'autre, entre, d'une part, la philosophie et, d'autre part, l'anthropologie et la sociologie. Nous avons montré que, si la mort a son propre discours dispersif sur le monde et sur elle-même, alors les autres domaines de connaissance tendent à capturer la mort, en tant qu'objet de discours, et à la monopoliser. Nous avons consacré un espace plus généreux à l'étude du discours médical sur la mort, pour atteindre deux objectifs. Le premier, de démontrer, par cette voie, que même le discours susceptible d'être le plus exact et le plus rationnel sur la mort – ne serait-ce que dans le sens le plus minimaliste possible, de cessation de vie, c'est-à-dire le discours médical – n'est pas capable de retenir son objet, se divisant en d'autres sous-discours. Nous avons ainsi identifié: 1) un discours médicalisant, 2) un discours critique sur ce premier type de discours et, 3) en troisième lieu, un discours méta-critique, beaucoup plus pacifiste, tendant à réconcilier les deux discours. Le deuxième motif pour lequel nous avons choisi de parler longuement du discours médical est qu'il ouvre un autre type de discours, d'une complexité bien plus grande et fondé sur d'autres principes que ceux de l'auto-coagulation des discours (cas de la majorité des discours). Nous parlons de la thanatologie, comme science de la mort se définissant comme visant, tout comme son objet, tout le monde. La thanatologie respecte la dispersion de la mort, l'assume et l'intègre comme logique de fonctionnement, étant, comme nous le montrons, par essence, une science interdisciplinaire. Nous avons proposé le terme d'*études sur la mort* (*death studies*), comme une alternative à celui de thanatologie et avons justifié notre choix par deux éléments: le pragmatisme et l'orientation principalement américaine et américanisante de la thanatologie, face au degré plus élevé de conceptualisation du second terme, et, deuxième élément, le passé de la thanatologie comme science, passé qui risque d'asphyxier le sémantisme positif et le fonctionnement scientifique approprié du présent.

Pour ce faire, nous avons parcouru l'histoire, récente par elle-même, de la thanatologie, avons examiné ses liens avec la découverte du modèle de la mort interdite et pourquoi celui-ci est un modèle dépassé, ne

pouvant plus répondre entièrement aux réalités actuelles, mais aussi pourquoi nous ne devons pas nous en dispenser trop rapidement. Avec l'aide de Patrick Baudry, nous avons fait une distinction entre le modèle de la mort interdite de Philippe Ariès et son utilisation, schématique et déficitaire, par d'autres chercheurs de la mort. La conclusion sur cette partie a été que l'approche thanatologique, avec la variante préférée des *études sur la mort*, est catégoriquement nécessaire, mais n'est pas exempte de nombreux pièges. Concernant ces pièges, nous avons montré que l'acceptation de la mort et son déni sont plus proches l'un de l'autre qu'on ne le pense à première vue et peuvent, toutes deux, avoir des valeurs négatives.

La deuxième section étudie la mort sous l'angle de la représentation, entendue comme un processus éminemment culturel, étendu dans toutes les zones de la civilisation, sous diverses formes. Nous avons analysé, en utilisant des théories culturelles de l'image, quels sont les mécanismes généraux de la représentation, quels sont ses rapports avec la réalité et avec l'image et sommes arrivés à la conclusion que la représentation est à la fois *mimesi*s et *semiosis*, qu'elle n'est pas une copie exacte de la réalité, mais qu'elle n'existe pas non plus dans une rupture complète avec celle-ci, qu'on peut parler de représentation comme produit et de représentation comme processus, que, en peu de mots, le rapport des hommes à la réalité ne peut être que médiatisé. Nous avons montré que la représentation est une forme par laquelle se crée et s'assure l'intelligibilité de la réalité, la possibilité de la connaître et de la communiquer, mais aussi la production de la réalité elle-même, car la réalité n'est pas seulement celle à partir de laquelle on représente, mais aussi celle à laquelle on parvient par la représentation.

Nous avons sondé ce qui se cache derrière le paradoxe apparent de la représentation de la mort, car malgré le fait qu'elle provoque la peur ou le dégoût, la mort est représentée à tous les niveaux, personnel, social, culturel, tout comme, bien que la mort soit par définition l'irreprésentable, elle active toujours le processus de représentation. Concernant la représentation de la mort, nous avons eu deux approches majeures. Au début, nous avons démontré que la mort, principalement par le doublement de l'absence, est un principe de construction et de fonctionnement de la représentation et avons discuté le paradigme de la mort interdite comme une unilatéralisation de l'absence de la représentation et de la situation de la mort exclusivement de ce côté de l'absence, éliminant tout ce qui pourrait être représenté de la mort, catalogué comme impossible. D'autre part, nous avons observé que le paradigme contemporain le plus actuel de la mort (surtout dans sa dimension médiatique) repose sur une emphase du représentable de la mort, en accord avec l'extraction postmoderne de l'invisible de la réalité. La mort est

équivalente à ses représentations, non pas à celles possibles, mais à celles actives. Cela nous a aidés à mettre en évidence un aspect assez minimisé et vaguement théorisé, à savoir que représenter la mort n'implique pas d'emblée une valeur, ni n'assure la rupture avec le déni moderne excessif et que les représentations de la mort sont qualitativement différentes.

Un autre résultat important de ce chapitre a été que nous avons réussi à mettre en lumière, toujours à partir de la représentation, mais en nous associant aux concepts d'Umberto Eco, basés sur la philosophie de Charles Sanders Peirce, de sémiotique illimitée, sémiotique hermétique et dérive hermétique, quels sont les deux pôles – les deux points extrêmes – de la représentation de la mort, tant de sa production que de sa réception et, en même temps, à quel point ils sont proches, défiant presque la logique. Le pôle zéro de l'interprétation, lorsque la mort est comprise comme n'étant rien, équivalente à l'absence absolue, et le pôle infini de la représentation, lorsque la mort, justement en raison de l'impossibilité de lui associer un contenu autonome, glisse de représentation en représentation, souffrant d'une véritable hémorragie sémantique. Cela était nécessaire, car si la représentation sociale et culturelle, au sens large, trouve souvent plus accessible le premier pôle, pour la littérature, les tentations se retrouvent fréquemment vers le second pôle, la philosophie en oscillant souvent entre les deux pôles.

L'étude de la représentation littéraire et philosophique de la mort nous a apporté des conclusions intéressantes: que le langage, moyen par lequel la mort est représentée dans la littérature, mais aussi dans la philosophie – fait négligé par l'histoire culturelle et philosophique et que nous avons tenu à souligner – est le siège privilégié de la mort et, simultanément, l'agent culturel qui combat la mort, que tous les éléments clés de la littérature – l'auteur, la lecture, l'écriture de l'œuvre, l'œuvre, le lecteur – peuvent être, et ont été, comme nous l'avons montré, interprétés comme des points anti-thanatiques ou, au contraire, comme des zones où la mort s'installe pleinement. Dans le cas de la philosophie, sans faire une histoire de la philosophie de la mort, ce qui aurait probablement coïncidé avec l'histoire de la philosophie elle-même, nous avons discuté un autre paradoxe, celui de l'exclusion réciproque entre la pensée et la mort et de son dépassement approximatif et avons réinterrogé la célèbre phrase ciceronienne, *philosopher c'est apprendre à mourir*, mais, le plus important, nous avons révélé que la philosophie n'a accès à la mort que par la représentation et le langage. Pour la littérature et la philosophie, il est important que la représentation en général, y compris celle de la mort, ait plusieurs fonctions, dont les plus significatives sont l'organisation de la réalité et l'offre de la possibilité de connaître le monde.

IV. RÉFÉRENCES

Adorno, Theodor W. (1989/2001). *Jargon de l'authenticité*. Traduit par Éliane Escoubas. Paris: Payot.

Adorno, Theodor W. (2001). *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Routledge.

Ameisen, Jean-Claude (2001). «La sculpture du vivant». Propos recueillis par Olivier Postel-Vinay». *La Recherche*, n. 338, janvier.

Ameisen, Jean-Claude (2004). «La sculpture du vivant». Dans Patrick Dupouey (éd.). *La mort. Textes choisis et présentés.* Paris: Flammarion.

Ameisen, Jean-Claude (2007). «La mort au cœur du vivant». *Revue française de psychosomatique*, n° 32/2: 11-44.

Améry, Jean (1968/2009). *Du vieillissement: révolte et résignation*. Paris: Payot.

Ariès, Philippe (1975). *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Éditions du Seuil.

Ariès, Philippe (1977). *L'Homme devant la mort*. Paris: Éditions du Seuil.

Aristote (2000). *Poétique*. Paris: Librairie générale française.

Auerbach, Erich (1968). *Mimésis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Traduit de l'allemand par Cornélius Heim. Paris: Gallimard.

Aulniers, Luce (1996). «Deuil et funérailles». Dans Serge Bureau (éd.). *Aujourd'hui, la mort*. Québec: Radio-Canada Chaine Culturelle FM.

Bachelard, Gaston (1943). *L'air et les songes*. Paris: Librairie José Corti.

Bachelard, Gaston (1948/1989). *La Terre et les rêveries du repos: essai sur les images de l'intimité.* Paris: Librairie Jose Corti.

Bachelard, Gaston (1957/2012). *Poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bacqué, Marie-Frédérique (éd.) (1997). *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*. Paris: Odile Jacob.

Bacqué, Marie-Frédérique (2006). «Éditorial. La Thanatologie, science humaine du mourir, contre la manipulation de la mort». *Études sur la mort*, N° 130/2: 5-8.

Bădescu, Horea (2007). «Chansons de vie et de mort». Dans Basarab Nicolescu (éd.). *La Mort aujourd'hui*. CIRET, pp. 11-15, http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b19.pdf.

Baglow, John Sutton (2007). «The Rights of the Corpse». *Mortality*, 12(3): 223-239.

Bakhtine, Mikhail (1965/1970). *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance.* Paris: Gallimard.

Barret, Ronald, Christopher W. Kuzawa, Thomas McDade & Georges J. Armelago (1998). «Emerging and Re-Emerging Infectious Diseases: The

Third Epidemiological Transition». *Annual Review of Anthropology* 27: 247-271.

Barthes, Roland (1968). «L'Effet de réel». *Communications*, n° 11.

Barthes, Roland (1972). *Nouveaux essais critiques*. Paris: Éditions du Seuil.

Barthes, Roland (1984). *Le bruissement de la langue*. Paris: Éditions du Seuil.

Batailles, Georges (1957). *L'érotisme*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Baudrillard, Jean (1977). *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.

Baudrillard, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Éditions Galilée.

Baudrillard, Jean (1986). *Amérique*. Paris: Grasset & Fasquelle.

Baudry, Patrick (1991). *Le corps extrême. Approche sociologique des conduits à risque*. Paris: L'Harmattan.

Baudry, Patrick (1995). «Devant le cadavre». *Religiologiques (Corps et sacré)*, no 12: 19-29.

Baudry, Patrick (1997). *La pornographie et ses images*. Paris: Armand Colin.

Baudry, Patrick (1999). *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris: Armand Colin.

Baudry, Patrick (2004). «Paradoxes contemporains. Nouveaux rapports anthropologiques à la mort». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe Tonnac (éds.). *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard.

Bauman, Zygmunt & Tim May (1990/2001). *Thinking sociologically*. Oxford: Blackwell Publishing.

Bauman, Zygmunt (1992). *Mortality, immortality, and other life strategies.* Cambridge: Polity Press.

Beauvoir, Simone de (1946/1974). *Tous les hommes sont mortels*. Paris: Gallimard.

Becker, Ernest (1973). *The Denial of Death*. New York: Free Press.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (1996/2012). *La construction sociale de la réalité*. Paris: Armand Colin.

Bergson, Henri (1990). *Matière et mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bernard, Julien (2004). «Ritualisation funéraire». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe Tonnac (éds.). *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard, pp. 900-902.

Bersay, Claude (2008). «La peur de la mort». *L'esprit du Temps: Études sur la mort*, N° 134, vol. 2:125-133.

Bertherat, Bruno (2003). «Cadavre à la *une.* La télévision et la mort de Jacques Mesrine, ennemi public n° 1 (1979)». *Le Temps des Médias*, N° 1:119-138.

Blanc, Gerard (1987). «Un cout mortel». Dans Claudine Baschet & Jacques Batailles (éds.). *La mort à vivre. Approches du silence et de la souffrance*. *Autrement*, Paris, nr. 87, février.

Blanchot, Maurice (1949). *La part du feu*. Paris: Gallimard.

Boetsch, Gilles (2010). «La vie, rien que la vie». Dans *Le Point Références: Penser la mort. Les textes fondamentaux*, no. 1, mai-juin.

Boia, Lucian (2006). *Quand les centenaires seront jeunes: l'imaginaire de la longévité de l'antiquité à nos jours.* Belles Lettres.

Bonds, Eric (2014). *Social problems: A human rights perspective*. New York: Routledge

Borne, Etienne (1973). *Le problème du mal*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bovo, Elena (2010). «Derrida». Dans Philippe di Folco (éd.). *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse, pp. 318-320.

Boyer, Pascal (2003). *Et l'homme créa les dieux*. Paris: Gallimard.

Brohm, Jean-Marie (1997). «Ontologie de la mort. Esquisses épistémologiques pour une thanatologie qui se voudrait scientifique». *Prétentaine. Anthropologie de l'Ailleurs*, n° 7-8, octobre.

Bull, Michael (1988). «Death in the Family: Structure and Stresses, Crises and Coping». Dans Mary Ann Morgan & John D. Morgan (éds). *Thanatology: A Liberal Arts Approach*. London, Ontario: King's College.

Burke, Peter (1992). *History and Social Theory*. Polity Press.

Buzzati, Dino (1961). *L'image de pierre*. Traduit de l'italien par Michel Breitman. Paris: Robert Laffont.

Călinescu, Matei (1993). *Rereadin*g. Yale University Press.

Callahan, Daniel (1993). «Can we return death to disease?». Dans George E. Dickinson, Michael R. Leming & Alan C. Mermann (éds.). *Dying, Death and Bereavement.* The Connecticut, USA: Dushkin Publishing Group.

Camus, Albert (1958). *L'envers et l'endroit*. Paris: Gallimard.

Camus, Albert (1959). *Noces* suivi de *l'Été.* Paris: Gallimard.

Camus, Albert (1989). *Carnets III mars 1951-décembre 1959*. Paris: Gallimard.

Carcassonne, Marie (1998). «Les notions de médiation et de mimésis chez Paul Ricœur: Présentation et commentaires». *Hermès,* 22: 53-56.

Casafont, Josep Ramon (2001). *El lector… de Sigmund Freud*. Barcelona: Océano.

Cassell, Dana K., Robert C. Salinas & Peter A. S. Winn (2005). *The Encyclopedia of Death and Dying*. New York: Facts On File, Inc.

Cettour, Denis (2010). «Thantologie». Dans Philippe di Folco (éd.). *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse, pp. 1021-1023.

Chamboredon, Jean-Claude (1976). «Sociologie et histoire sociale de la mort: transformations du mode de traitement de la mort ou crise de civilisation ?». *Revue française de sociologie*, 17(4) (oct.-déc.): 665-676.

Choron, Jacques (1963). *Death and Western Thought*. New York: The Macmillan Company.

Clark, David (2003). «Hospice in Historical Perspective». Dans Robert Kastenbaum (éd.). *The Macmillan Encyclopedia of Death and Dying.* Macmillan Reference USA.

Comité d'éthique (1994). Hôpital Maisonneuve-Rosemont: *L'acharnement thérapeutique*.

Compagnon, Antoine (1998). *Le démon de la théorie*. Paris: Éditions du Seuil.

Conkin, Beth A. (1995). «Thus are our bodies, thus was our costum: mortuary cannibalism in an Amazonian society». *American Ethnologist*, Volume 22: 75–101.

Conrad, Peter (1992). «Medicalization and Social Control». *Annual Review of Sociology:* 209-232.

Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello (**éds**.) (2006). *Histoire du corps: Tome 3: Les mutations du regard. Le XXe siècle.* Paris: **Éditions du Seuil.**

Corr, Charles A. & Donna M. Corr (2003). «Elisabeth Kübler-Ross». Dans Robert Kastenbaum (éd.). *The Macmillan Encyclopedia of Death and Dying*. Macmillan Reference USA.

Critchley, Simon (1997). *Very Little, Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*. London and New York: Routledge.

Dastur, Françoise (1994). *La mort. Essai sur la finitude*. Paris: Hatier.

Dastur, Françoise (2004). «La finitude impensable. Les philosophies devant la mort». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe Tonnac (éds.). *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard.

Davies, Douglas J. (2002). *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*. London, New York: Continuum.

Dawkins, Richard (1976). *The Selfish Gene*. Oxford University Press.

De Souza, Ronald (2004). «Enfanter et mourir. Réflexions sur une approche biologique du rapport entre la sexualité et la mort». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe Tonnac (éds.). *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard, pp. 1451-1467.

Debray, Régis (2008). *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*. Paris: Gallimard.

Dekkers, Wim (1995). «What do We call 'Death'? Some Reflections on the End of Life in Western Culture». *Ethical Perspectives* 2 (1995)3: 188-197.

Delhauteur, Baptiste (2010). «Infanticide». In Philippe di Folco (éd.). *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse, pp. 559-561.

Deloro, Cyrille (2009). *L'autre. Petit traité de narcissisme intelligent*. Paris: Larousse.

Delvaux, Martine (2010). «Mère». Dans Philippe di Folco (éd.). *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse, pp. 673-675.

Denckla, W. Donner (1975). «A Time to Die». *Life Sciences*, 16 (1): 31-34.

Derrida, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.

Derrida, Jacques (1996). *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*. Paris: Galilée.

Devereux, George (1968). *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Gruyter Mouton.

Di Folco, Philippe (éd.) (2010). *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse.

Dickinson, George E., Michael R. Leming & Alan C. Mermann (éds.). *Dying, Death and Bereavement.* The Connecticut, USA: Dushkin Publishing Group.

Dickinson, George E., Michael R. Leming, & Alan C. Mermann (1993). «The American Way of Dying and Death». Dans George E. Dickinson, Michael R. Leming & Alan C. Mermann (éds.). *Dying, Death and Bereavement.* The Connecticut, USA: Dushkin Publishing Group.

Djemni, Hafida (2010). «Mort cellulaire programmée». Dans Philippe di Folco (éd.). *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse, pp. 707-710.

Doubrovsky, Serge (1977). *Fils*. Paris: Galilée.

Douglas, Mary (1966/2002). *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge.

Drillon, Jacques (2004). «L'œuvre est une non-mort à elle seule». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe Tonnac (éds.). *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard.

Dupouey, Patrick (éd.). *La mort. Textes choisis et présentés.* Paris: Flammarion.

Durand, Gilbert (1960/2006). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Dunod.

Durand, Gilbert (1990). «Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire». *Religiologiques: Le statut de l'imaginaire dans l'œuvre de Gilbert Durand* (sous la direction de Jacques Pierre), 1, printemps.

Durlak, Joseph A. (1994). «Changing Death Attitudes through Death Education». Dans Robert A. Neimeyer (éd.). *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation, and Application*. Washington, DC: Taylor & Francis.

Duvignaud, Jean (1991). *Fêtes et civilisations*, suivi de la *Fête aujourd'hui (essai).* Actes Sud.

Eco, Umberto (1962/1979). *L'Œuvre ouverte*. Traduction de l'italien par Chantal Roux de Bézieux. Paris: Éditions du Seuil.

Eco, Umberto (1979/1985). *Lector in fabula ou La Coopération interprétative dans les textes narratifs*. Traduit en français par Myriem Bouzaher. Paris: Grasset.

Eco, Umberto (1990/1992). *Les limites de l'interprétation*. Traduction de l'italien par Myriem Bouzaher. Paris: Grasset.

Eco, Umberto (1992/1996). *Interprétation et surinterprétation*. Traduction de l'anglais par Jean-Pierre Cometti. Paris: Presses Universitaires de France.

Eco, Umberto (1994/1996). *Six promenades dans les bois du roman et ailleurs*. Trad. par Myriem Bouzaher. Paris: Grasset.

Eco, Umberto (2004). «Sur les inconvénients et les avantages de la mort». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe Tonnac (éds.). *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard.

Ehrenreich, Barbara (2018). *Natural causes: an epidemic of wellness, the certainty of dying, and killing ourselves to live longer*. Twelve.

Elias, Norbert (1998). *La solitude de mourants* (traduit de l'allemand par Sibylle Muller) suivi de *Vieillir et mourir, quelques problèmes sociologiques* (traduit de l'anglais par Claire Nancy). Christian Bourgois Éditeur.

Fabian, Johannes (1972). «How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death». *Social Research* 39: 543–567.

Feifel, Herman (1959). *The Meaning of Death.* New York: McGraw-Hill Book.

Feifel, Herman (1993). «Psychologie and Death. Meaningful Rediscovery». Dans George E. Dickinson, Michael R. Leming & Alan C. Mermann (éds.). *Dying, Death and Bereavement.* The Connecticut, USA: Dushkin Publishing Group.

Feifel, Herman & Alan B. Branscomb (1973). «Who's Afraid of Death?». *Journal of Abnormal Psychology* 81: 82–88.

Feifel, Herman & Vivian T. Nagy (1981). «Another Look at Fear of Death» Dans *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 49: 278–286.

Fingarette, Herbert (1997). *Death. Philosophical Soundings*. Chicago and La Salle: Open Court.

Florian, Mircea (1935/2002). *Experienţa ca principiu de reconstrucţie filozofică*. [L'Expérience comme principe de reconstruction philosophique]. Bucarest: Éditions 100+1 GRAMAR.

Foltyn, Jacque Lynn (2008). «The Corpse in Contemporary Culture: Identifying, Transacting, and Recoding the Dead Body in the Twenty-First Century». *Mortality*, (13)2: 99-104.

Fonty, Bernard (1987): «Euthanasie: le désir et la réalité». Dans Claudine Baschet & Jacques Batailles (éds.). *La mort à vivre. Approches du silence et de la souffrance*. *Autrement*, Paris, nr. 87, février.

Forlin, Jacqueline (1987). «Ethique et euthanasie (entretien)». Dans Claudine Baschet & Jacques Batailles (éds.). *La mort à vivre. Approches du silence et de la souffrance*. *Autrement*, Paris, nr. 87, février.

Foucault, Michel (1963/2010). *Maladie mentale et psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Foucault, Michel (1990). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1994). *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.

Frederick, Jerome F. (1988). «Grief as a Disease Process». Dans Mary Ann Morgan & John D. Morgan (éds.). *Thanatology: A Liberal Arts Approach*. London, Ontario: King's College.

Freud, Sigmund (1920/1996). «Au-delà du principe du plaisir». Dans *Œuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France.

Freud, Sigmund (1923/2001). *Totem et tabou*. Paris: Éditions Payot & Rivages.

Freud, Sigmund (2011). *Deuil et mélancolie*. Traduction inédite de l'allemand par Aline Weill. Paris: Éditions Payot & Rivages.

Fromm, Erich (1964/2002). *Le coeur de l'homme. Sa propension au bien et au mal*. Traduit de l'anglais par Sylvie Laroche. Paris: Petite Bibliothèque Payot.

Frye, Northrop (1957). *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton University Press.

Fuss, Diana (2003). «Corpse Poem». *Critical Inquiry*, Vol. 30, No. 1 (Autumn): 1-30.

Gadamer, Hans-Georg (1960/1996). *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Éditions du Seuil.

Gairin, Victoria (2010). «Nouveaux rites». Dans *Le Point Références: Penser la mort*. *Les textes fondamentaux*, n 1, mai-juin: 96-98.

Gamba, Fiorenza (2007). «La mort en Réseau: une re-sacralisation post-moderne». *International Review of Sociology*, 17(1):135-148.

Gauthier, Alain (1998). *Du visible au visuel. Anthropologie du regard*. Paris: Presses Universitaires de France.

Ghils, Paul (2010). «Langage pur, langage impur. Du mythe de l'origine, à la pragmatique de la contradiction». Dans Basarab Nicolescu (éd.). *À la confluence de deux cultures. Lupaşco aujourd'hui. Actes du colloque international UNESCO*, 24 mars Paris: Éditions Oxus.

Giddens, Anthony (2006). *Sociology.* Cambridge: Polity Press.

Giovanni, Sartori (1997). *Homo videns. Televisione e Post-Pensiero*. Laterza: Roma-Bari.

Girard, René & Vattimo, Gianni (2009). *Christianisme et modernité*. Paris: Flammarion.

Glatigny, Sandra-Marie (2010). «Littérature et mythe». Dans Philippe di Folco (éd.) *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse.

Godin, Christian (2010). «Angoisse». Dans Philippe di Folco (éd.). *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse, pp. 62-63.

Gorer, Geoffrey (1967). *Death, Grief and Mourning*. Anchor Books.

Gray, John (2002/2007). *Straw Dogs.* New York: Farrar, Straus and Giroux.

Grimaldi, Nicolas (2005). *Traité de la banalité*. Paris: Presses Universitaires de France.

Guiomar, Michel (1967). *Principes d'une esthétique de la mort: Les modes des présences, les présences immédiates, le seuil de l'au-delà*. Paris: José Corti.

Hanus, Michel (2000). *La mort aujourd'hui*. Paris: Éditions Frisons-Roche.

Havelka, J. (1988). «Creativity and Death». Dans Mary Ann Morgan & John D. Morgan (éds.). *Thanatology: A Liberal Arts Approach.* King's College*:* London, Ontario.

Heidegger, Martin (1927/1964). *L'Être et le temps.* Traduit par Alphonse de Waelhens et Rudolf Boehm. Paris: Gallimard.

Hertz, Robert (1960). «A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death». Dans Rodney Needham & Claudia Needham (éds.). *Death and the Right Hand*. New York: Free Press.

Herzlich, Claudine (1976). «Le travail de la Mort». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31e année, N. 1.

Hintermeyer, Pascal (2010). *Culture.* Dans Philippe di Folco (éd.) *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse.

Hobbes, Thomas (1651/2016). *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

Holroyd, Stuart (1989). *Mystère de la vie et de la mort*. Vol. 13. Paris: Hachette.

Howarth, Glennys (2007). *Death & Dying. A Sociological Introduction*. Polity Press.

Humboldt, Wilhelm von (2000). *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*. Traduit par Denis Thouard. Paris: Éditions du Seuil.

Illich, Ivan (1975). «Némésis médicale». Paris: Éditions du Seuil.

Illich, Ivan (1999). «Un facteur pathogène prédominant. L'obsession de la santé parfaite». *Le monde diplomatique*, mars.

Jacobsen, Michael Hviid (2016). «“Spectacular Death”—Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès’s Admirable History of Death». *Humanities* 5/19, https://doi.org/10.3390/h5020019.

Jakobson, Roman (1963). *Éssais de linguistique générale*. Paris: Minuit.

Jankélévitch, Vladimir (1977). *La mort*. Paris: Flammarion.

Jaudeau, Sylvie (2007). *Aperçus sur les sciences de la mort.* Dans Basarab Nicolescu (éd.). *La mort aujourd’hui.* CIRET, Juillet, no 19, http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b19.pdf.

Jauss, Hans Robert (1988). *Pour une herméneutique littéraire*. Trad. par Maurice Jacob. Paris: Gallimard.

Jupp, Peter C. & Clare Gittings (éds.) (1991). *Death in England. An Illustrated History*, Manchester University Press.

Jupp, Peter C. & Tony Walter (1991). «The Healthy Society: 1918-1998». Dans Peter C. Jupp & Clare Gittings (éds.). *Death in England. An Illustrated History*. Manchester University Press.

Kastenbaum, Robert (1997/2007). *Death, Society and Human Experience*. Pearson Education.

Kastenbaum, Robert (2003). «Anxiety and Fear». Dans Robert Kastenbaum (éd.). *The Macmillan Encyclopedia of Death and Dying.* Macmillan Reference USA.

Kastenbaum, Robert (2003). «Death System». Dans Robert Kastenbaum (éd.). *The Macmillan Encyclopedia of Death and Dying.* Macmillan Reference USA.

Kastenbaum, Robert (2003). «Thantology». Dans Robert Kastenbaum (éd.). *The Macmillan Encyclopedia of Death and Dying.* Macmillan Reference USA.

Kastenbaum, Robert (2003). «Thantology». Dans Robert Kastenbaum (éd.). *The Macmillan Encyclopedia of Death and Dying.* Macmillan Reference USA.

Kearl, Michael C. (2015). «The proliferation of skulls in popular culture: A case study of how the traditional symbol of mortality was rendered meaningless». *Mortality* 20 (1): 1–18.

Kellehear, Allan (1984). «Are we a ‘death-denying’ society? A sociological review». *Social Science and Medicine* 18(9): 713–721.

Kellehear, Allan (2007). *A social history of death.* Cambridge University Press.

Kenyon, Gary M. (1993). «Dealing with Human Death: The Floating Perspective». Dans George E. Dickinson, Michael R. Leming & Alan C. Mermann (éds.). *Dying, Death and Bereavement*. The Connecticut, USA: Dushkin Publishing Group.

Kerr, John F. (et. al) (1970) «Apoptosis: a basic biological phenomenon with wide-ranging implications in tissue kinetics». *British Journal of Cancer*, Vol. 26: 239-257.

Kierkegaard, Søren (1844/1935). *Le concept de l’angoisse*. Traduit par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau. Paris: Gallimard.

Klarsfeld, André & Frédéric Revah (1999). *Biologie de la mort*. Paris: Odile Jacob.

Kottke, Thomas E. (2011). «Medicine Is a Social Science in Its Very Bone and Marrow». *Mayo Clin Proc.*, Oct.,86(10): 930–932. doi: 10.4065/mcp.2011.0444.

Kristeva, Julia (1969). *Séméiôtiké: recherches pour une sémanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.

Kristeva, Julia (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.

Kselman, Thomas (1987). «Death in Historical Perspective». *Sociological Forum*, 2(3): 591-597.

Kübler-Ross, Elisabeth (1969). *On Death and Dying*. New York: Macmillan.

Kübler-Ross, Elisabeth (1975). *Death: The Final Stage of Growth*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Laderman, Gary M. (2003). «Funeral Industry». Dans Robert Kastenbaum (éd.). *The Macmillan Encyclopedia of Death and Dying*. Macmillan Reference USA.

Lamontagne, Claude (1996). «Un médecin devant la mort (entretien)». Dans Serge Bureau (éd.). *Aujourd'hui, la mort*. Québec: Radio-Canada Chaine Culturelle FM.

Landsberg, Paul-Louis (1951/1998). *Essai sur l'expérience de la mort* et *Le problème morale du suicide*. Paris: Éditions du Seuil.

Laplanche, Jean (2008). *Vie et mort de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.

Laplanche, Jean & Pontalis, J.-B. (1969). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses universitaire de France.

Larouche, Jean-Marc (1996). «Bienfaits et méfaits de la thanatologie». Dans Serge Bureau (éd.). *Aujourd'hui, la mort*. Québec: Radio-Canada Chaine Culturelle FM.

Lavaud, Laurent (éd.) (1999). *L'image*. Paris: Flammarion.

Le Breton, David (1990/2008). *Anthropologie du corps et modernité.* Paris: Presses Universitaires de France.

Le Breton, David (2004) «Le macabre en spectacle. Leçons d'anatomie». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe de Tonnac (éds.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard, pp. 1011-1031

Le Breton, David (2004). «Les prolongements de soi. Les aventures contemporaines du *Double*». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe de Tonnac (éds.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard, pp. 1549-1571.

Le Breton, David (2006). «Le cadavre ambigu: approche anthropologique». *Études sur la mort*, N° 129: 79-90.

Legros, Patrick & Carine Herbé (2006). *La mort au quotidien. Contribution d'une sociologie de l'imaginaire de la mort et du deuil*. Ramonville Saint-Agne: Erès.

Lévinas, Emmanuel (1992). *La Mort et le temps*. Paris: Le Livre de poche.

Lifton, Robert Jay (1974). *Living and Dying*. Greenwood Pub Group.

Lipovetsky, Gilles (2006). *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*. Paris: Gallimard.

Lofland, Lyn H. (1978). *The Craft of Dying: The Modern Face of Death*. Sage Publications.

Maffesoli, Michel (2003). *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: La Table Ronde.

Malinowski, Bronisław (1948/2004). «Magic, Science and Religion». Dans Antonius C.G.M. Robben (éd.). *Death, mourning, and burial. A cross-cultural reader*. Blackwell Publishing.

Marin, Louis (1981). *Le portrait du Roi*. Paris: Éditions de Minuit.

Maslow, Abraham (1971). *The further reaches of human nature*. New York: Viking.

Menahem, Ruth (1973). *La mort apprivoisée*. Paris: Éditions Universitaires.

Merleau-Ponty, Maurice (1964). *L'Œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.

Mestre, Aurélia (2004). «Éros et Thanatos. La théorie freudienne de l'instinct de la mort dans la psychanalyse contemporaine». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe Tonnac (éds.). *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard, pp. 931-951.

Miraux, Jean-Philippe (2005). *Maurice Blanchot. Quiétude et inquiétude de la littérature*. Paris: Armand Colin.

Mishara, Brian L. (2003). «Euthanasia». Dans Robert Kastenbaum (éd.). *The Macmillan Encyclopedia of Death and Dying.* Macmillan Reference USA.

Mitford, Jessica (1963). *The American Way of Death.* Fawcett Publications.

Momeyer, Richard W. (1993). «Fearing Death and Caring for the Dying». Dans George E. Dickinson, Michael R. Leming & Alan C. Mermann (éds.). *Dying, Death and Bereavement.* The Connecticut, USA: Dushkin Publishing Group.

Mondzain, Marie José (2002). *L'image peut-elle tuer?* Paris: Bayard.

Moody, Raymond A. (1975). *Life after Life*. Atlanta: Mockingbird Books.

Morgan, John D. (1988). «The Fear of Death as a Root of Violence». Dans Mary Ann Morgan & John D. Morgan (éds.). *Thanatology: A Liberal Arts Approach*. London, Ontario: King's College.

Morgan, John D. (1988). *Living our Dying*. Dans Mary Ann Morgan & John D. Morgan (éds.). *Thanatology: A Liberal Arts Approach*. London, Ontario: King's College.

Morin, Edgar (1976). *L'homme et la mort.* Paris: Éditions du Seuil.

Morin, Edgar (2004). «L'homme et la mort». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe Tonnac (éds.). *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard, pp. 39-49.

Neiman, Susan (2016). *Why grow up? Subversive thoughts for an infantile age*. UK: Penguin Books.

Nicolescu, Basarab (1985). *Nous, la particule et le monde.* Paris: Éditions Le Mail.

Nicolescu, Basarab (1988). *La science, le sens et l'évolution. Essai sur Jakob Böhme*. Éditions le Félin.

Nicolescu, Basarab (1996). *La transdisciplinarité (manifeste)*. Monaco: Éditions du Rocher.

Parnia, Sam (2005). *What Happens When We Die? A Groundbreaking Study into the Nature of Life and Death*. Hay House Inc.

Paterson, Gary H. (1988). «An Approach to the Treatment of Death in Literature». Dans Mary Ann Morgan & John D. Morgan (éds.). *Thanatology: A Liberal Arts Approach*. London, Ontario: King's College.

Pavel, Thomas (1992). *Lumi ficționale* [Univers de la fiction]. Traduit par Maria Mociornița. Bucarest: Éditions Minerva.

Picard, Michel (1995). *La littérature et la mort*. Paris: Presses Universitaires de France.

Pierre Chaunun (1978). *La mort à Paris. XVI-ième, XVII-ième, XVIII-ième siècles*. Paris: Fayard.

Pierre, Jacques (1990). «Le statut de l'imaginaire: Approche sémiotique». *Religiologiques: Le statut de l'imaginaire dans l'œuvre de Gilbert Durand* (sous la direction de Jacques Pierre), 1, printemps.

Pinell, Patrice & Zafiropoulos Markos (1978). «La médicalisation de l'échec scolaire». *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 24, novembre: 23-49.

Platon (2002). *La République*. Paris: Flammarion.

Poirier, Pierre-Alexandre (2001). «De la mort occultée au renouveau de la mort». *Sociétés* n° 73(3): 51-59.

Popovici, Iaromira (2008). «Moartea şi societatea de consum» [La mort et la société de consommation]. *Idei* în *Idei in Dialog [Des idées dans des idées dans le dialogue],* No. 6 (45) / juin.

Prior, L. (1989). *The Social Organization of Death. Medical Discourse and Social Practices in Belfast*. New York: St. Martin's Press.

Proust, Marcel (1990). *Le Temps retrouvé*. Paris: Gallimard.

Rachels, James (1997). *Can Ethics provide Answers and Other Essays on Moral Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers.

Rank, Otto (1924/2002). *Le Traumatisme de la naissance. L'Influence de la vie prénatale sur l'évolution de la vie psychique individuelle et collective*. Traduit de l'allemand par S. Jankélévitch. Éditions Payot.

Regan, Tom (éd.) (1980). *Matters of Life and Death*. Philadephia: Temple University Press.

Ricœur, Paul (1998). *Temps et récits*. Paris: Éditions du Seuil, Paris, 1983-1985

Ricœur, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.

Riffard, Pierre A. & David Simard (2010). «Stoïcisme». Dans Philippe di Folco (éd.) (2010). *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse, pp. 988-990.

Riffaterre, Michel (1978). *Semiotics of Poetry.* Bloomington: Indiana University Press.

Robert, Martin & Laura Tradii (2019). «Do we deny death? I. A genealogy of death denial». *Mortality*, 24(3): 247-260.

Rogers, John M. (1988). «The Newly Widowed Employee». Dans Mary Ann Morgan & John D. Morgan (eds.). *Thanatology: A Liberal Arts Approach*. London, Ontario: King's College, pp. 103-109.

Rotar, Marius (2006). *Moartea în Transilvania în secolul al XIX-lea. Vol. 1: Zece ani de concubinaj cu moartea. Dimensiuni istorice şi perspective contemporane asupra morții* [La mort en Transylvanie au XIXème siècle. Ier Vol: Dix ans de concubinage avec la mort. Dimensions historiques et perspectives contemporaines sur la mort]. Cluj-Napoca: Éditions Accent.

Sabater, Carnita (2010). «Déni». Dans Philippe di Folco (éd.). *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse.

Sade, Marquis de (1995). *Juliette ou les prospérités du vice*. Paris: Gallimard.

Sahlins, Marshall (1985). *Islands of History*. Illinois: University of Chicago Press.

Saint-Germain, Christian (1991). «L'instant de la mort ou le corps à mourir». *Religiologiques*, (*Sur le chemin de la mort* – sous la direction de Denis Jeffrey), 4, automne.

Saramago, José (2005/2008). *Les intermittences de la mort*. Traduit pas Geneviève Leibrich. Paris: Seuil.

Sardar, Ziauddin & Boris van Loon (2007). *Introducing Cultural Studies*. Totem Books USA, Icon Books UK.

Sartre, Jean-Paul (1940). *L'imaginaire*. Paris: Gallimard.

Sartre, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Saussure, Ferdinand de (1914). *Cours de linguistique générale*. Genève.

Savater, Fernando (2008/2009). *La vie éternelle: Éloge des incrédules*. Paris: Éditions du Seuil.

Schopenhauer, Arthur (1818/1964). *Le monde comme volonté et comme représentation (Suppléments, chap. XLI: «La mort et de ses rapports avec l'indestructibilité de notre être en soi»)*. Traduit de M. Simon. Collection 10-18. Éd. U.G.E.

Schwarzenberg, Léon (1987). «Le respect de la vie avant tout». Dans Claudine Baschet & Jacques Batailles (éds.). *La mort à vivre. Approches du silence et de la souffrance. Autrement*, Paris, nr. 87, février.

Shibles, Warren (1974). *Death. An Interdisciplinary Analysis*. Whitewater, Wisconsin: The Language Press, USA.

Simmel, Georg (1988). *La tragédie de la culture et culture et autres essais,* traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, précédé d'un essai de Vladimir Jankélévitch. Paris: Rivages-Poche.

Sontag, Susan (1978/2009). *La maladie comme métaphore: Le sida et ses métaphores.* Traduit par Marie-France de Paloméra et Brice Matthieussent. Paris: Christian Bourgois Éditeur.

Sontag, Susan (2010). «Contre l'interprétation». Dans *L'Œuvre parle*. Trad. par Guy Durand. Paris: Christian Bourgois Éditeur.

Spandonis, Sophie (2010). «Tabou». Dans Philippe di Folco (éd.). *Dictionnaire de la mort*. Paris: Larousse.

Spinoza, Benedictus de (1997). *Ethics.* Part IV. Gutenberg. https://www.gutenberg.org/cache/epub/971/pg971-images.html.

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2001/2021). *Charles Sanders Peirce*. http://plato.stanford.edu/entries/peirce/#access.

Strauss, Claude-Lévi (1996). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

Taylor, James Stacey & Aaron Spital (2008). «Corpses do not Have Rights: A Response to Baglow». *Mortality*, (13)3: 282-286.

Teodorescu, Adriana (2019). «Facing Death. A Sartrean Perspective on the Contemporary Tendency to Over-Humanize Death». Dans Adriana Teodorescu (éd.). *Death within the Text: Social, Philosophical and Aesthetic Approaches to Literature*. New Castle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 84-112.

Teodorescu, Adriana & Michael Hviid Jacobsen (éds.) (2020). *Death in contemporary popular culture.* London: Routledge, Taylor & Francis Group.

Thomas, Louis-Vincent (1985). *Rites de mort pour la paix des vivants*. Paris: Fayard.

Thomas, Louis-Vincent (1988). *La Mort.* Paris: Presses Universitaires de France.

Thomas, Louis-Vincent (1989). «Mort et ontologie». Dans *Encyclopédie Philosophique Universelle. Tome I: L'Univers philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Thomas, Louis-Vincent (1996). *La mort au XXIème siècle*. Dans Serge Bureau (éd.). *Aujourd'hui, la mort*. Québec: Radio-Canada Chaine Culturelle FM.

Thomas, Louis-Vincent (1999). *Mort et pouvoir*. Paris: Éditions Payot & Rivages.

Tradii, Laura & Martin Robert (2019). «Do we deny death? II. Critiques of the death-denial thesis». *Mortality*, 24(4): 377-388.

Troyer, John (2007). «Embalmed vision». *Mortality*, 12(1): 22-47.

Turner, Bryan S. (1987). *Medical power and social knowledge*. London: Sage.

Van Gennep, Arnold (1909). *Les rites de passage*. Paris: Librairie critique Émile Nourry.

Van Tongeren, Paul (1995). «The Paradox of Our Desire for Children». *Ethical Perspectives* 2(1): 55-62.

Vattimo, Gianni (1997). *Au-delà de l'interprétation.* Bruxelles: De Boeck Université

Verdery, Katherine (1999). *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.

Villemain, Marc (2004). «Rite et rituel». Dans Frédéric Lenoir & Jean-Philippe Tonnac (éds.). *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard, pp. 898-900.

Vouilloux, Bernard (2008). «Image, représentation et ressemblance. Une tentative de clarification». *Fabula.* http://www.fabula.org/atelier.php?Image%2C_repr%26eacute%3Bsentation_et_ressemblance.

Vovelle, Michel (1983/2001). *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours.* Paris: Gallimard.

Vovelle, Michel (1987). «La peur de la mort a-t-elle une histoire?». Dans Claudine Baschet & Jacques Batailles (éds.). *La mort à vivre. Approches du silence et de la souffrance*. *Autrement*, Paris, nr. 87, février.

Vovelle, Michel (1996). *La mort dans l'histoire (entretien)*. Dans Serge Bureau (éd.). *Aujourd'hui, la mort*. Québec: Radio-Canada Chaine Culturelle FM.

Walter, Tony (1994). *The Revival of Death*. London and New York: Routledge.

Wass, Hannelore (2003). «Death Education». Dans Robert Kastenbaum (éd.). *The Macmillan Encyclopedia of Death and Dying.* Macmillan Reference USA.

Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology*. *The New Synthesis*. Harvard University Press.

Ziegler, Jean (1975). *Les vivants et la mort*. Paris: Éditions du Seuil.



ISBN 978-606-37-2378-0